THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT.

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

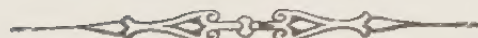
ONDER REDACTIE VAN

W. H. KOSTERS, W. C. VAN MANEN, H. OORT

MET MEDEWERKING VAN

H. P. BERLAGE, A. J. H. W. BRANDT, A. BRUINING,
I. J. DE BUSSY, S. CRAMER, L. KNAPPERT, J. C. MATTHES,
H. U. MEYBOOM, C. P. TIELE, D. J. E. VÖLTER.

TWEEENDERTIGSTE JAARGANG.



Leiden
S. C. VAN DOESBURGH.
1898.

INHOUD.

I. Verhandelingen.

II. Boekbeoordeelingen.

III. Letterkundig Overzicht.

Van Dr. S. Cramer:

SOCINIANEN EN DOOPSGEZINDEN.

HOOFDSTUK I.

De Socinianen.

De eerste helft der zestiende eeuw zag den storm losbreken, die Rome deed trillen. Machtig kwamen allerlei geestesstroomingen aangolven om oude burchten of tempelpilaren omver te sleuren. Op hare losgewoelde fundamenten waggelde de Kerk. De adem van Luther, een vuurgloed aanblazend in de ziel van duizenden strijdbare mannen, voer over de wereld om het aanzijn te geven aan het Protestantisme. Weldra lag de gansche kerkelijke praktijk met haar vasten, hare boetedoeningen en kastijdingen, hare mis en hare aflaten hier en daar en ginds onder den voet. Alleen de groote dogma's der Kerk: drieëenheid, voorbeschikking, erfzonde, voldoening door den bloedigen zoendood van Christus, liet de Reformatie onaangetast. De hervormers namen ze over als heilige waarheid. Ook op al deze punten te worden aangevallen bleef Rome niet bespaard en 't was haar maar een schrale troost, dat de geheele protestantsche orthodoxie met haar in 't geweer vloog om de oude leer te verdedigen.

Kantten de hervormers zich alleen aan tegen zulke leerstukken als die van 't geloof en de werkende rechtvaardigmaking, de Kerk en hare sacramenten, die voor de vrome levenspraktijk schadelijk waren; anderen oordeelden, dat het geheele kerkelijke leerstelsel als de wortel van alle kwaad moest worden te niet gedaan.

Dit waren de *Antitrinitariërs*, zoo genoemd omdat zij de triniteit, de goddelijke drieëenheid, bestreden.

Zij waren met de Doopers onder de hervormingsgezinden de radicalen. Gelijk de Doopers, niet tevreden met de afschaffing der Roomsche misbruiken, op praktisch gebied verder wenschten te gaan dan de overige Protestanten, alle inmenging van den Staat in de zaken van godsdienst en geweten verfoeiden, om eene gemeente zonder vlek of rimpel te stichten zich afzonderden van de ijdele wereld, en verwierpen wat tot haar behoorde: overheidsambt, eed, wapendragen, geestelijken stand en kinderdoop, maar aandrongen op *reinheid van leven*; zoo streefden de Antitrinitariërs de hervormers voorbij in hun ijveren voor de geheele *zuivering der leer*.

Kritiek, werk van het ziftend verstand, het wapen der rede, was hun onmisbaar tegenover het dogma, al erkenden ook zij, kinderen van hun tijd, het goddelijk gezag der heilige Schrift. Voorloopers en wegbereiders van de Socinianen, vielen zij vooral de drieëenheid aan met al de kracht der logische redeneering. Geen wonder dat zij aan de rede ook het recht toekenden van mede te spreken in de aangelegenheden des geloofs, zoodra zij na afgebroken te hebben opbouwend te werk gingen en naspoorden wat ter zaligheid noodzakelijk mocht heeten.

Velen van hen waren echter in den beginne in plaats van rationalisten veeleer mystieken, niet luisterend naar de uitspraak van het redeneerend verstand, doch naar de stem des harten, het inwendige woord van God, dat hun waardig scheen gehoord te worden naast het woord der Schrift.

Tot de eerste Antitrinitariërs behoorden immers mannen als Hans Denck, Ludwig Hetzer, Melchior Hofman, *mystieke Doopers*, in Duitschland werkzaam tusschen 1525 en 1535, volgens wie de Heilige Schrift *geen persoon* maar eene *kracht Gods* was. Hetzer voegde er bij, dat Christus een mensch was, en Hofman leerde, dat de mensch Christus zijn vleesch niet van Maria had aangenomen en deed de mannen der Kerk versteld staan door zijn uitroep: vervloekt zij het vleesch van Maria!

De overige Doopers begonnen zulke broeders te wantrouwen, sedert dezen door het inwendige woord van God niet meer naast maar boven de Schrift te stellen gevaarlijke woelgeesten gekweekt en de Munstersche gruwelen te voorschijn geroepen hadden. Weldra deden de gematigden hun best zulke gevaar-

lijke elementen, hetzij woelzieke zwaardgeesten, hetzij radicale dogmatische strijders uit te stooten, gelijk Adam Pastor (Rudolf Martens) gebeurde, nadat hij niet de onwaarheid had willen toegeven van zijne leer, volgens welke de eenheid tusschen Vader, Zoon en H. Geest alleen bestond in eene *eenheid van wil.*

Desniettemin bleven de Antitrinitariërs vele Doopsgezinden in hunne rijen tellen. Hoe kon het ook anders? Keurden ook zij het ingrijpen der overheid in de zaken des gewetens en den Kinderdoop niet af? handhaafden ook zij niet onder loochening van de voorbeschikking 's menschen vrijen wil evenals de Doopsgezinden?

Van lieverlede nam hun aantal toe, vooral in *Zuid-Duitschland*, *Zwitserland*, *Italië* en *Polen.* De hervormde predikanten van Zwitserland poogden hen echter te weren als ook voor de protestantsche kerk allergevaarlijkste ketters. Niemand gaf hun meer aanstoot dan de spaansche geneesheer *Michaël Servet* met zijne zeven boeken over de dwaalleer der drieëenheid en zijn geschrift over de herstelling des Christendoms [1]). Al 't philosophisch geknutsel over de drieëenheid, zei hij, hebben wij te danken aan de Grieken; naar hun voorbeeld zijn wij philosophen in plaats van Christenen geworden. Het is voor eene straf des hemels te houden, dat juist toen de valsche drieëenheidsleer opkwam ook de wereldlijke macht van den Paus begon. Als van de daken verkondigde Servet, dat de *mensch* Jezus de Christus was en deze mensch Jezus Christus door zijne wondermacht gebleken was Gods Zoon te zijn, zoodat velen ten onrechte het Woord den Zoon Gods noemden, daar de naam Zoon doelde op een mensch. Maar deze mensch Christus was volgens hem ook God, want de Almachtige had hem de volheid der godheid en een naam boven alle namen gegeven. Het Woord Gods, de Logos, was niets anders dan de stem, het gesproken woord van God; het werd waarachtig licht, zoodra God sprak: Er zij licht! Christus was het vleeschgeworden woord Gods, welke vleeschwording men het best kon begrijpen, als men zich voorstelde dat eens menschen stem of woord zich terstond veranderde in goud of parelen;

---

1) De Trinitatis erroribus en Christianismi restitutio.

want het almachtige woord van God kon zich dadelijk veranderen in vleeschelijk stof. Christus was dus niet eerder geboren dan toen het woord Gods, de oorsprong van zijn bestaan, van God uitging en wat God voorheen door zijn gesproken woord gewerkt had, dat wrocht vervolgens Christus in 't vleesch.

Overtuigd aldus het zijne te doen voor den triumf van het licht over de duisternis, liet Servet zich niet weerhouden door de vrees voor kerker of dood. Rusteloos bleef hij zijne gevoelens prediken, tot hij, in 1553 te Genève gevangen genomen, naar den wensch van Calvijn als ketter levend werd verbrand.

De doode kon niet meer spreken. Maar zijne geschriften hadden zijne meeningen reeds heinde en ver verbreid, vooral door Italië, waar honderden, zich ergerend aan het plompe bijgeloof der groote menigte en het zedenbederf der geestelijkheid, weldra overgingen tot de Antitrinitariërs. Uit angst voor de Inquisitie vluchtten vele Italianen, zooals *Biandrata* van Piëmont, *Gribaldo* van Padua, *Renatus* van Sicilië, *Bernardino Ochino* van Siëna en *Valentinus Gentile* van Cosenza in Calabrië, naar Zwitserland en zetten hier het werk van Servet voort.

Om in duisterheden licht, op vele vragen antwoord te zoeken kwam daar ook de Italiaansche edelman en rechtsgeleerde *Laelius Socinus* van Siëna, verwant aan het vermaarde geslacht der Piccolomini's. Oordeelend, dat het menschelijke recht, zou het niet in de lucht hangen, op een goddelijken grondslag moest rusten, welk fundament geen ander kon zijn dan het geschreven woord der goddelijke openbaring, had hij zich verdiept in de lezing der Schrift, maar was daarbij in zijn geloof aan de waarheid van de leer der kerk geschokt geworden [1]) en sedert dien tijd eene zoekende ziel, op zijne reizen steeds bezig bij beroemde protestantsche geleerden zijn dorst naar waarheid te lesschen, vooral te Wittenberg bij Melanchton en in Zwitserland bij Calvijn te Genève en bij Bullinger te Zurich. Van hen hoopte hij bij eigen onzekerheid het bevredigende antwoord te zullen ontvangen op vragen als deze: hoe te denken over de opstanding des vleesches of

1) Trechsel: Die Protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin II S. 141.

over het wezen en den oorsprong der boete of over het evangelisch bericht, dat Jezus zijnen jongeren had verboden iemand te zeggen, dat hij de Christus was, alsof hij sommigen met opzet had willen onthouden wat ter zaligheid noodig was? Zij van hun kant stonden hem vriendelijk te woord, zeer met hem ingenomen om zijne vroomheid en bescheidenheid. Calvijns vriendschap evenwel hield geen stand. Sedert Laelius de terechtstelling van Servet afgekeurd en twijfel geuit had aangaande de drieëenheid en van de rechtvaardigmaking gezegd hoe tegenstrijdig hij het vond, dat zij eensdeels werd voorgesteld als uit vrije genade en om niet geschied, anderdeels als door Christus met zijn bloed gekocht en verworven, was Calvijn op hem verbitterd. Ook Bullinger en anderen begonnen het den man lastig te maken, die de godheid des Zoons en de persoonlijkheid des H. Geestes loochende en liet doorschemeren, dat de menschelijke rede in geloofszaken hare uitspraak mocht stellen naast het woord Gods in de H. Schrift. Zoo werd Laelius, wiens vermogen al in Italië door de Inquisitie was verbeurd verklaard, uit vrees voor 't verlies ook van vrijheid of leven meer en meer terughoudend. Had hij te voren zijne gevoelens in 't gulle gesprek of in openhartige briefwisseling anderen ten beste gegeven, in de laatste jaren van zijn leven legde hij ze liever neer in aanteekeningen, die hij voor zich zelf hield, maar bij zijn dood in 1562 als een kostelijken schat naliet aan zijn neef *Faustus Socinus.*

Intusschen spanden de hervormde theologen van Zwitserland alle krachten in om de Antitrinitariërs kwijt te raken. Op hunne veiligheid bedacht, waren Biandrata en anderen reeds in 1558 uitgeweken. Kort na Laelius' dood werd Bernardino Ochino verbannen. Het had hem dus weinig gebaat, dat hij in zijne in 1563 uitgegeven „Dialogen" zijne eigene bezwaren tegen de kerkelijke leer der erfzonde, voldoening en zondevergeving voorzichtigheidshalve eerst een Jood, vervolgens een geest in den mond had gelegd en zich gehouden alsof hij zelf het met hunne krachtige bewijsvoering niet eens was. In Polen bereidden geestverwanten hem eene vriendelijke ontvangst; toen de Koning allen niet-katholieken vreemdelingen gelast had het rijk te verlaten, boden Poolsche edellieden hem bescherming en schuilplaats aan. Maar gehoorzaam aan 't bevel

van den vorst vertrok hij en stierf het volgende jaar (1565) aan de pest.

Zoo werd de Zwitsersche bodem door Calvijn, Bullinger en Beza langzamerhand schoongeveegd. In 1566 gaf de terechtstelling van Valentinus Gentile den Antitrinitariërs in Zwitserland den nekslag. Hij had zich onderwonden te zeggen, dat het sophisterij was, als men God den Vader den eersten persoon der drieëenheid noemde, ja dat men aldus in plaats van eene drieënheid eene viereenheid schiep, daar eerst het goddelijke wezen op zich zelf, maar bovendien elke van de drie personen in 't bijzonder God zou zijn. Hij had de kerkelijk-dogmatische uitdrukkingen: persoon, wezen, eenheid, triniteit enz. profane woorden genoemd en de leer van de twee naturen in Christus en de wederzijdsche mededeeling harer eigenschappen [1]) niets dan ijdel woordenspel. Hij had geleerd, dat de Vader alleen een absolute God was, niet de Zoon als zijnde van den Vader en evenmin als de Geest zonder begin gelijk de Vader. In 1558 wegens zijne kettersche gevoelens te Genève in den kerker geworpen en ter dood veroordeeld, had hij de straf der onthoofding, na de onderteekening van een stuk, waarin hij zijne meeningen herriep, in een zachter vonnis veranderd gezien: in 't hemd, blootshoofds en barrevoets, eene brandende fakkel in de hand moest hij eerst den Raad van Genève knielend om vergiffenis smeeken en eigenhandig zijne geschriften verbranden, daarna onder trompetgeschal de stad rondgeleid worden en vervolgens steeds onder politietoezicht binnen Genève blijven. Na zijne ontvluchting had hij zich achtereenvolgens in Frankrijk en Polen opgehouden, maar was in 1566 in Zwitserland teruggekomen, waar hij nu met beter gevolg zijne denkbeelden aan den man hoopte te brengen, dewijl Calvijn en vele andere aanzienlijke theologen waren gestorven en van de beroemde leiders alleen Beza was overgebleven met Bullinger, die door een aanval der pestziekte zeer verzwakt was. Gentile scheen hierdoor niet alleen gerust maar zelfs overmoedig geworden. Nauwelijks was hij teruggekeerd of hij maakte stellingen openbaar, tegen de leer van Calvijn gericht, met het aanbod ze in een openbaar twist-

1) Communicatio idiomatum.

gesprek te verdedigen onder de voorwaarde, dat wie in het dispuut door de overheid overwonnen verklaard werd, met den dood gestraft zou worden. Onmiddellijk werd hij gevat en opgesloten te Bern. Beza, woedend over den aanval van den ketter op het Calvinisme, schreef uit Genève aan invloedrijke personen te Bern, dat zij de zaak van God en Zijnen Zoon nu moesten verdedigen, de beleedigde majesteit Gods op den lasteraar wreken en het monster niet enkel met verbanning straffen. Aldus opgezweept spraken de rechters het doodvonnis over den ongelukkige uit. Den 10den September 1566 werd Valentinus Gentile op het schavot onthoofd.

Hiermee was het Antitrinitarisme in Zwitserland vernietigd.

Polen werd het toevluchtsoord der vervolgden. Hier werd de geestelijkheid immers in bedwang gehouden door den adel, die met alle kracht zijne privilegies handhaafde, zelfs het recht verkregen had op zijne kasteelen de huiselijke godsdienstoefening te houden op zulk eene wijze, als hem goeddocht, mits niet in strijd met de Schrift. De Poolsche adel, voor een groot deel onderwezen aan beroemde buitenlandsche hoogescholen, was fijn beschaafd; zijne vertegenwoordigers wekten zelfs de bewondering van het hof van Karel IX van Frankrijk. Door hunne geestesontwikkeling in staat de redeneeringen der Antitrinitariërs te vatten, eindigden vele poolsche edellieden met dezen hun bijval en instemming te schenken en aan wie uit Zwitserland kwamen gevloden de broederhand te reiken. Zoo werd Polen het bolwerk der vrijdenkers van dien tijd. Door de Jezuïeten bedreigd, door Lutherschen en Hervormden gemeden, vormden zij er sedert 1562 eene zelfstandige gemeente, die in hare belijdenis met name de drieëenheid en den kinderdoop verwierp.

In 1579 kwam in Polen de man, die de los samenhangende stellingen van de Antitrinitariërs zou samenvatten in een welsluitend systeem en naar wien zij voortaan *Socinianen* werden genoemd, de italiaansche edelman *Faustus Socinus* van Siëna.

Daar zijne familie door zijn oom Laelius in den reuk van ketterij was geraakt, werd hij op twintigjarigen leeftijd genoodzaakt uit Italië te vluchten. Drie jaren later, in 1562,

vond hij te Zurich in de nalatenschap van zijn oom diens aanteekeningen over allerlei theologische onderwerpen, kostelijke spijs voor zijnen naar waarheid en klaarheid begeerigen geest. Aanstonds vatte hij het voornemen op ze te herscheppen in een vast stelsel, dat hem als eene welgesmede wapenrusting zou zijn in den heiligen strijd voor de waarheid. Nog in datzelfde jaar begon hij zijn letterkundigen arbeid met een geschrift over den aanhef van het evangelie van Johannes [1]).

Het verlangen naar zijn vaderland werd hem intusschen te machtig. Zich vleiend met de hoop op de bescherming der Medicis spoedde hij zich naar Florence. Inderdaad werd hij door Francesco de Medicis met groote hartelijkheid ontvangen, weldra zelfs met een gewichtig staatsambt bekleed. Geëerd en gevierd genoot de jonge edelman twaalf jaar lang het hofleven. Toch kon hij zijne oude liefde, de theologie, niet vergeten. In stille uren arbeidde hij aan zijn tweede werk, eene verhandeling over het gezag der H. Schrift [2]). Eindelijk won de ernst het geheel van de vroolijkheid en dreef hem van het hof der Medicis de wijde wereld in.

Van 1572 tot 1578 woonde hij rustig te Bazel, bezig aan twee nieuwe geschriften, het eene over Jezus Christus, den Verlosser, het andere over des eersten menschen staat vóor den zondeval [3]). Hier kreeg hij onverwachts van Biandrata uit Zevenbergen eene uitnoodiging om over te komen ter bestrijding van Frans Davidis, het hoofd van die kleine minderheid onder de Antitrinitariërs, die beweerde dat Christus geene goddelijke vereering toekwam. Socinus haastte zich derwaarts. Maar Davidis en de zijnen, non-Adoranten (nietaanbidders) genoemd, wilden zich niet laten gezeggen, ofschoon Socinus oordeelde, dat wie Christus de hem toekomende aanbidding weigerde, den christennaam onwaardig was. In 1579 reisde Socinus onverrichter zake af.

Polen trok hem aan. Hier zou hij immers tal van geestverwanten vinden, met wie zijn oom Laelius vriendschappelijk had omgegaan en in wier gemeente hij zeker met broederlijke

1) Explicatio primae partis primi capitis Évangelii Joannis.
2) De S. S. Scripturae auctoritate
3) De Jesu Christo Servatore en De statu primi hominis ante lapsum.

genegenheid zou worden opgenomen! Hoe zag hij zich teleurgesteld. Wel achtten zij hem hoog om zijn karakter en zijne bekwaamheid, wel erkenden zij al spoedig, dat hij door zijne vaardigheid in het disputeeren en door de kracht, waarmee hij hunne overtuiging in geschrifte verdedigde, hun een groote steun was; maar hem tot de volle gemeenschap toe te laten, het avondmaal met hem te vieren, daartoe waren zij niet genegen. Het ergerde hen, dat hij hardnekkig weigerde zich naar hun eisch te laten doopen en zich verontschuldigde met de bewering, dat de doop alleen een inwijdingsteeken was voor hen die zich van een anderen godsdienst tot het Christendom bekeerden, doch niet noodig voor hem, een geboren Christen, kortom eene plechtigheid, waaromtrent het elken Christen moest vrijstaan haar al of niet te ondergaan. Evenmin wilden zij hem toegeven, dat de geloovigen in het Avondmaal niets ontvingen, alleen maar iets verklaarden, te kennen gaven, of dat de almacht van Christus zich niet verder uitstrekte dan de leiding zijner Kerk en Christus eerst na zijn dood in den hemel zijn offer voor ons had volbracht.

Weigerden zij hem dus met de deelneming aan hun Avondmaal ook het lidmaatschap hunner gemeente, Socinus, overtuigd dat hij met deze poolsche broeders éénes geestes was, hield niet op dat lidmaatschap te begeeren en trachtte het te verdienen door allerwegen voor zijne geestverwanten in de bres te springen met disputaties of geschriften en den bloei hunner vereeniging te bevorderen. Zooveel toewijding bleef niet onbeloond. Het wantrouwen verdween, ja hij werd eindelijk als hoofd en leider erkend en zag zelfs zijne meening omtrent den doop in 1603 op de synode te Rakow aangenomen.

Inmiddels was hij gehuwd met Elizabeth, de dochter van den poolschen edelman Morztyn. De schoone dagen van blijdschap en stillen vrede gingen echter al te spoedig voorbij. Terwijl hij met de wapens van vernuft en wetenschap de drieëenheid, de godheid en het voortbestaan van Christus en de leer der voldoening bestreed, haalde hij zich hoe langer hoe meer den haat zoowel van de rechtzinnige protestanten als van de katholieken op den hals.

De eersten waren in Polen niet machtig genoeg om geweld te gebruiken. Des te invloedrijker waren er de Jezuïeten,

sedert Sigismund III, hun kweekeling, op den troon zat. Het was hun niet genoeg de protestantsche edellieden, wanneer zij hen niet door schitterende aanbiedingen hadden kunnen verlokken in den schoot der Roomsche kerk terug te keeren, uit de aanzienlijke ambten te weren; zij hitsten ook het gepeupel op om de kettersche kerken en scholen te verwoesten. Zij waren ook de aanstokers van het studentenoproer in 1598, dat Socinus bijna het leven kostte. Terwijl hij te Krakau ziek te bed lag, drong een troep studenten zijne woning binnen. Zij sleurden den kranke uit zijn bed en sleepten hem onder zware mishandelingen door de straten naar de rivier om hem te verdrinken. Naar het voorbeeld van Jezus, bleef hij in bangen nood lijdzaam, standvastig en zachtmoedig. „Ik herroep niets,” sprak hij tot zijne beulen, „die ik geweest ben, die ben ik en die zal ik zijn door de genade des Heeren Jezus Christus tot mijn laatsten ademtocht. Doet aan mij wat God u toestaat.” Nog juist bij tijds kwam professor Vadovita aangesneld om den moord te verhinderen.

Kort daarop verhuisde Socinus uit Krakau naar het naburige dorp Luclawice, waar de dood in 1604 een einde maakte aan zijn veelbewogen leven.

Reeds het volgende jaar werd de door hem begonnen, na zijn dood door zijne getrouwen voltooide *Rakowsche Catechismus* in het poolsch, in 1609 in het latijn uitgegeven en later te Amsterdam driemaal, in 1665, 1680 en 1684, herdrukt. De titel verklaart, dat het de catechismus is der gemeenten in het koninkrijk Polen, die belijden, dat geen ander dan de Vader van onzen Heer Jezus Christus de waarachtige God Israëls en alleen Jezus de Nazarener, een mensch geboren uit de maagd, de eeniggeboren Zoon Gods is. Volgens de voorrede werd hij niet opgesteld om den oorlog te verklaren aan andersdenkenden en hun op straffe van verdoeming iets op te dringen, maar om, zonder eenigen dwang jegens iemand te bedoelen, eenvoudig eigen meening en overtuiging bloot te leggen.

Door zijne tegenpartijders een ondier der hel gescholden, bleef Socinus bij de zijnen in gezegend aandenken als de voleinder der hervorming. Te zijner eere dichtten zij:

„Gevallen is 't trotsche Babel: de daken heeft Dr. Martinus,

De muren Johannes Calvijn, de fundamenten vermorseld
[Socinus [1]).

Eene halve eeuw na Socinus' dood, in 1656, toonde zijn kleinzoon, de poolsche ridder Wiszowaty, zijne piëteit voor den doode door in de Bibliotheca fratrum Polonorum, welke hij uitgaf, al diens werken op te nemen [2]).

Zoo leefde Socinus' werk na hem voort.

Aanzienlijk werd in Polen het getal Sociniaansche gemeenten. Vooral die van *Rakow* bereikte een hoogen bloei. Hier werd jaarlijks de algemeene synode gehouden, waarop de geestelijken, oudsten en diakenen van al de gemeenten acht of veertien dagen achtereen bijeenkwamen om onbeslecht gebleven twistvragen te beslissen, leeraars te kiezen, al die maatregelen te nemen, die noodig werden geacht voor de verbreiding hunner denkwijs, en vooral te zorgen voor goede scholen en de vervaardiging van geschriften ter bestrijding en ter verdediging. Te Rakow bevond zich ook de drukkerij, waar deze geschriften ter verspreiding werden gereed gemaakt. Daar was bovendien de voortreffelijke Sociniaansche inrichting voor hooger onderwijs, een gymnasium, waar studenten van allerlei gezindten, Gereformeerden, Lutherschen, Doopers, zelfs Katholieken, zoowel als Socinianen, kwamen luisteren naar de Sociniaansche geleerden. Met rechtmatigen trots noemden de Socinianen hun Rakow het Sarmatisch Athene.

Hierbij wordt onze opmerkzaamheid getrokken door het merkwaardige verschijnsel, dat de mannen, die den arbeid van Socinus aldus voortzetten, meerendeels behoorden tot de aanzienlijksten van 't land. Behalve enkele geleerde Duitschers waren het edellieden, poolsche ridders, die vol geestdrift hunne kasteelen verlieten om godsdienstleeraars te worden, lans en zwaard verruilden voor de pen. Naar den geest mochten deze Socinianen aan de Doopers verwant zijn, naar naam en stand was het verschil tusschen beiden ontzaglijk groot. Jan Trijpmaker, Gerrit Boekbinder, Hans de Wever,

---

1) Alta ruit Babylon: destruxit tecta Lutherus.
Muros Calvinus, sed fundamenta Socinus.
O. Fock. Der Socinianismus I. S. 180.

2) De belangrijkste zijn: Praelectiones theologicae en Christianae religionis brevissima Institutio.

Dirk Kuiper, Jeroen Tinnegieter en dergelijke, hoe steken zij in dit opzicht af bij de Moskorzowski's, de Lubienicki's, de Wiszowaty's, de Sieninski's, allen ridders en tevens woordvoerders van het Socinianisme. Men behoeft maar het handschrift van Doopsgezinden dier dagen met dat van deze Socinianen te vergelijken om terstond het onderscheid op te merken tusschen de mannen uit het volk en de poolsche edellieden met hunne fraaie letters.

Geholpen door de Duitschers Ostorodt, Völkel, Schmalz, Crell en Schlichting, leerden, predikten, schreven zij en poogden ook door reizen naar het buitenland hunne meeningen voort te planten, brandend van liefde voor Christus en van begeerte zelf te wandelen en anderen te doen leven naar zijn woord. Indien zij inmiddels zonder genade lossloegen op de kerkelijke leerstukken, geschiedde dit niet dewijl zij, evenals hunne tegenpartij het geloof, op hunne beurt het ongeloof daaraan ter zaligheid noodzakelijk achtten, maar opdat Gods Zoon niet de dankbaarheid zou worden bewezen, die God zelf toekwam en het christelijke leven geene schade zou lijden.

Het Socinianisme predikt de volstrekte tegenstelling van het goddelijke en het menschelijke, van God en de wereld. Hoog in den hemel, in het ontoegankelijke licht troont van eeuwigheid de Heer der engelen en daemonen. Maar eeuwig als Hij is ook de stof. Uit deze vormlooze [1]) stof, waaruit niets had kunnen ontstaan, indien er geen oneindige kracht was bijgekomen, schiep God de wereld. Door een eindeloozen afstand is de goddelijke werkmeester van zijn werk gescheiden. De mensch der aarde kan uit zich zelf niets weten van den hoogen Heer des hemels. Bij gemis van natuurlijke godskennis moet alle wetenschap van God hem van buiten af worden medegedeeld. Gods openbaring is dus noodzakelijk.

Deze openbaring geschiedt alleen op uiterlijke wijze. God doet het licht zijner waarheid niet in ons binnenste opgaan; hij maakte zich zelven en zijn wil den stervelingen, hetzij door zelf naar beneden te komen, hetzij door engelenverschijningen, en eindelijk door Christus, bekend.

---

1) De materia informis, het Tohu wabohu.

Zijne hoogste openbaring is het Christendom. De christelijke godsdienst is immers de door God geopenbaarde weg om het eeuwige leven te verwerven [1]). Onder de oude bedeeling kon de mensch niet komen tot de ware gehoorzaamheid; want de wet, wel verre van de macht des vleesches te breken, prikkelde juist de zinnelijke begeerte, dewijl al hare beloften betrekking hadden op aardsche gelukzaligheid. Eene nieuwe, hooger openbaring was dus noodig, de openbaring Gods in Christus met hare heerlijke belofte des eeuwigen levens.

De weg, waarlangs het eeuwige leven wordt verkregen, is de kennis van God en van Christus, dien hij gezonden heeft; geen wijsgeerige bespiegeling, maar eene praktische kennis; want hieraan weten wij, dat wij God kennen, zoo wij zijne geboden onderhouden. De weg ten eeuwigen leven is derhalve de kennis van Gods wil en het streven daaraan te gehoorzamen. Immers ter belooning van onze gehoorzaamheid verleent God ons, die van nature sterfelijk zijn, de onsterfelijkheid en maakt ons zijne eigene goddelijkheid deelachtig.

Het is daarom van het hoogste belang, dat het menschdom den wil van God en daarmee den weg der zaligheid kenne. Daarvoor heeft God gezorgd. Hij heeft ons de heilige schriften gegeven, met name die van het N. Testament, welke de Apostelen schreven, gedreven door zijn heiligen geest [2]).

Sedert den dood der Apostelen is de heilige Schrift de eenige bron onzer kennis van God, de eenige autoriteit in alles wat tot de wezenlijke leer der zaligheid behoort en te dezen opzichte volkomen duidelijk, voor ieder verstaanbaar. „Ofschoon er in de H. Schrift sommige moeilijkheden voorkomen, zijn vele andere zaken, ook die welke ter zaligheid noodig zijn, zoo duidelijk behandeld, dat zij door iedereen kunnen worden begrepen [3])". De goddelijke mysteriën heeten, volgens Schlichting, zoo niet, omdat zij onze bevatting te boven gaan, maar dewijl zij alleen door openbaring kunnen gekend worden. Wel is het goddelijke voor de menschelijke rede te hoog, doch daarom niet met haar in strijd [4]); open-

1) Via divinitus patefacta vitam aeternam consequendi.

2) Ab ipso divino spiritu impulsi eoque dictitante.

3) Catech. Racovensis quaestio 36.

4) Wel supra niet contra rationem.

baring is noodig, maar zij moet, eenmaal gegeven, met onze rede overeenstemmen. Iets niet begrijpen, zei Ostorodt, is iets heel anders dan te begrijpen dat iets niet wezen kan [1]).

Om Gods openbaring te kunnen verstaan hebben wij de rede van God ontvangen, met wier hulp wij de geopenbaarde waarheid niet alleen kunnen aannemen maar ook onderzoeken en de wezenlijke leer der zaligheid onderscheiden van het bijkomstige of valsche [2]). Er zijn immers in onze rede algemeene grondwaarheden gegeven, axioma's of algemeen geldige begrippen en wat hiermee overeenstemt is waar, wat er mee strijdt is valsch.

Zulke axioma's zijn de volgende:

Iets kan niet tegelijk zijn en niet zijn.

Twee elkander weersprekende dingen kunnen niet beide waar wezen.

Driemaal een is niet een maar drie.

De volstrekt rechtvaardige legt geen eeuwige straf op zonder acht te geven op de schuld.

De volstrekt rechtvaardige straft den onschuldige niet in plaats van den schuldige.

De schuld, die geheel voldaan is, kan niet meer uit genade worden kwijtgescholden.

De vader is eerder dan de zoon.

Wie eens anders gezant is, is niet de hoogste Heer.

Wie tot een ander bidt, is niet de Allerhoogste.

Wat zouden al zulke redewaarheden ons echter gebaat hebben ten aanzien van de goddelijke dingen, waar onze rede niet bij kan, indien het Gode niet had behaagd zijn wezen en wil te openbaren? „Want wat wij daarvan weten, hebben wij niet van nature of door de beschouwing van 't geschapene maar alleen van hooren zeggen, daar God het ons heeft bekend gemaakt" (Ostorodt).

Kwam ons reeds in die opdracht aan de rede van de beslissing over ware of valsche openbaring een reuk van Sociniaansche ketterij te gemoet, niet minder geschiedt dit in de *leer omtrent God.*

---

1) Animadvertendum est longe aliud esse quidpiam mente non capere et mente capere quidpiam esse non posse.

2) Cernere et discernere.

Wie God naar zijn wezen is, weten wij niet. Wij kennen hem alleen in zijne betrekking tot de wereld, tot ons zelf en dat wel door de van hem ingegeven heilige Schrift. Door haar verstaan wij, dat hij is en dat hij almachtig, alwetend, alomtegenwoordig, rechtvaardig is, een eenig God, groot in barmhartigheid.

Hij is, dat wil zeggen: Hij is de Heer, die eene onbeperkte macht over ons heeft en deze macht bezit van zich zelf [1]). Hij kan doen wat hij wil; dus niet wat zich zelf weerspreken en met de rede in strijd wezen zou, daar hij dit niet wil.

Hij is *de Alwetende*, kennende wat voorheen was en heden is en later wezen zal, dit laatste echter alleen voor zoover als het geweten kan worden [2]). Op tweeërlei wijze ziet God immers het toekomstige vooruit: òf als noodzakelijk òf als mogelijk. Van het noodzakelijke weet hij, dat het geschieden moet; het alleen maar mogelijke hangt daarentegen af van de handelingen der menschen, wien hij de vrije keus liet tusschen goed en kwaad. Of dit mogelijke werkelijk gebeuren zal, weet God te voren niet. Het was hem vooraf niet bekend, dat het gedichtsel van der menschen hart eenmaal boos zou wezen van der jeugd af; eerst toen het zoover gekomen was, bemerkte hij het, weshalve het hem berouwde den mensch te hebben geschapen. Hij was er niet zeker van, dat Abraham Izak uit gehoorzaamheid zou willen offeren; eerst toen Abraham zijne hand uitstrekte, zag hij het en kwam tusschenbeide. Hij hoopte, dat zijn wijngaard Israël goede druiven zou voortbrengen en deed er alles aan; hij wist niet vooruit, dat de wijngaard slechts stinkende druiven zou geven. Ja, wist God te voren volstrekt alles, dan ware ook alles absoluut noodzakelijk, doch daarmee tevens de menschelijke vrijheid opgeheven. Het zou Adam dan onmogelijk zijn geweest niet te zondigen.

Gelijk Gods alwetendheid wordt ook zijne *alomtegenwoordigheid* door het Socinianisme als beperkt voorgesteld. Alomtegenwoordig is God immers niet naar zijn wezen. Naar zijn wezen is hij steeds daar boven in den hemel, ver van de menschen,

---

1) Cat. Racov. qu. 54.

2) Deus omnia scit, quae sua natura scibilia sunt, quem ad modum omnia potest, quae sua natura possibilia sunt.

ver van de wereld. Hij is alleen alomtegenwoordig door zijne van verre overal werkzame kracht [1]).

Wat zijne *gerechtigheid* betreft: in 't algemeen is zij zijn heilige wil, waardoor hij nooit kwaad of onrecht doet of gedoogt; in 't bijzonder, voor zoover als zij op ons betrekking heeft, is zij de rechtvaardigheid, waarmee God ieder geeft wat hem toekomt, den goddelooze straf, den vrome belooning. Hierop mag de vrome aanspraak maken, daar hij, een vrije dienstknecht, God vrijwillig gehoorzaamde in de verwachting van het eeuwige leven, dat hem werd beloofd.

Deze almachtige, alwetende, alomtegenwoordige, rechtvaardige God is *één*, *een eenig God*, d. w. z. dat hij alleen macht over ons heeft en die macht heeft van zich zelf. Mocht Christus na zijne opstanding eene volkomen heerschappij ontvangen, hij is daardoor Gode niet gelijk geworden, daar hij zijne macht niet uit zich zelf maar van God heeft. Te gelooven dat er maar één God is, is ter zaligheid noodzakelijk; hoe zouden wij anders kunnen voldoen aan het gebod: Mij alleen zult gij dienen? Te weten dat er in den éénen God geen drie personen zijn, maar slechts één, is daarentegen alleen maar nuttig; wie hieromtrent anders oordeelt, is deswege niet verdoemelijk, gaat daarom niet verloren.

Dewijl de Socinianen evenwel meenden, dat uit de dwaalleer van de drieëenheid andere gevaarlijke dwalingen voortsproten, hebben zij het *leerstuk der triniteit* met alle kracht bestreden.

De schriftuurplaatsen, waarop men zich beroept, bewijzen volgens hen de drieëenheid niet. Het meervoud van den godsnaam, Elohim, is eenvoudig een majesteitsmeervoud. Christus wordt in de Schrift wel god genoemd, maar dit gebeurt ook aan engelen, koningen of rechters en beduidt alleen, dat hun een deel van Gods macht is overgedragen. Daarentegen heet de H. Geest nergens god. Worden hem goddelijke attributen toegekend, dan geschiedt dit, omdat hij eene kracht of werking Gods is. Een persoon is hij niet; hoe zou hij anders hetzij geheel, hetzij ten deele kunnen worden uitgestort? Na Jezus' dood zei de engel tot de jongeren: Blijft te Jerusalem,

1) Praesentia non essentiali sed operativa.

totdat gij zult aangedaan zijn met *kracht* uit den hooge, terwijl hij daarmee den H. Geest bedoelde, waaruit blijkt, dat de H. Geest eene kracht, geen persoon is en wel eene heiligende kracht Gods, die ons sterkt tot heiligmaking, opdat wij het eeuwige leven gewinnen.

Dat er behalve in den naam des Vaders ook in den naam des Zoons en des H. Geestes moet worden gedoopt, bewijst niet, dat deze beiden goden zijn; of zal men Mozes god noemen, omdat er in de Schrift sprake is van een doop in Mozes' naam? Wel staat er geschreven (1 Joh. 5 : 7): Drie zijn er, die getuigen in den hemel: de Vader, het Woord en de H. Geest, en deze drie zijn één; maar dit beteekent, dat deze drie in hun getuigenis *eenstemmig* zijn, gelijk Joh. 10 : 30: „Ik en de Vader zijn één" niet wordt geleerd, dat Christus en God één zijn in wezen maar *in wil.*

De drieëenheid wordt zelfs in de Schrift weersproken, immers buitengesloten op al die plaatsen, waar gehandeld wordt van den eenigen Heer, den alleen wijzen God, den eenigen Vader van Jezus Christus, vooral waar Christus zelf zegt, dat niemand dan de Vader den dag weet van het laatste oordeel (Matt. 24 : 36), en waar hij verzekert: Dit is het eeuwige leven, dat zij U kennen, den eenigen waarachtigen God en Jezus Christus, dien gij gezonden hebt (Joh. 17 : 3).

Daarenboven is het geloof aan de drieëenheid door en door onredelijk. Er zouden in het éene wezen Gods drie personen en deze drie zouden één zijn? Maar driemaal een is drie en driemaal een persoon zijn drie personen. Waren er drie goddelijke wezens, dan zouden er drie goden zijn. Is de Zoon door den Vader voortgebracht maar Hem in wezen gelijk, zoo is hij door zich zelf voortgebracht en zijn eigen vader. Is de H. Geest van den Vader en den Zoon uitgegaan of, wat hetzelfde is, voortgebracht, en zijn Vader en Zoon eenswezend, dan is ook de zoon de vader van den H. Geest en deze zelf tegelijkertijd de zoon en de kleinzoon van God. Wat al ongerijmdheden! Neen; God is een eenig God en meer dan één persoon kan er niet zijn in het éene goddelijke wezen [1]).

---

1) Plures numero personae in una essentia divina esse non possunt. Cat. Rac. qu. 72.

De éene God en Vader der menschen is oneindig groot in barmhartigheid en al blijft veel in het menschenlot onverklaarbaar, eens zal de Allerhoogste volkomen worden gerechtvaardigd, immers in het wereldgericht bij het oordeel over goeden en boozen. Het heerlijkst blijkt de barmhartige liefde Gods hieruit, dat hij zijn dienstknechten en dienstmaagden de zonden vergeven, ter belooning het eeuwige leven schenken wil, en om hun dit kond te doen Christus in de wereld heeft gezonden.

Op de vraag: *Wat dunkt u van den Christus?* antwoordden de Socinianen:

Christus is mensch geboren maar na zijn dood door God verhoogd, tot een Christus, Heer en God, *gemaakt.*

In plaats van de oude bedeeling en hare beloften van aardsche goederen wilde God eene nieuwe bedeeling geven met de belofte des eeuwigen levens, die ons dringt Hem volkomen te gehoorzamen. Het O. Testament behelst deze belofte niet. Wel hebben de oud-testamentische vromen op het eeuwige leven gehoopt en het zeker na hun dood ook als het loon voor hunne deugd verkregen; want wat zou God beletten meer te geven dan hij beloofde? Maar zijne heerlijke belofte werd eerst door Christus verkondigd, omdat de menschen, hadden zij haar van den beginne gekend, het eeuwige leven te veel als hun recht beschouwd en niet gewaardeerd zouden hebben als zijne genadegave.

Op wonderdadige wijze, door de kracht zijns Geestes, verwekte God in de maagd Maria eene natuurlijke kiem van menschelijk leven, waaruit zich verder naar den gewonen loop der natuur het kindeke Jezus ontwikkelde. Niet wegens een goddelijk voorbestaan, niet omdat hij reeds vóór de schepping der wereld bij God in den hemel was, is Jezus de Zoon van God; maar alleen omdat hij wonderbaar door God verwekt is. In plaats van een man is God zijn vader, ziedaar alles. Hij is niet vleesch *geworden*, hij *was* vleesch [1]).

Ten onrechte wordt het voorbestaan van Christus afgeleid uit Joh. 1 : 1, 3: „In den beginne was het Woord en het Woord was bij God en het Woord was God en door hetzelve

---

1) Zoo vertaalden de Socinianen Joh. I : 14.

zijn alle dingen gemaakt". In den beginne beteekent daar niet: vóór de schepping der wereld, maar in den aanvang des Evangelies, en dat alle dingen door Christus, het woord Gods genoemd omdat God de heilswaarheid in zijn mond gelegd heeft, zijn gemaakt, wil niet zeggen dat Christus de schepper is van de oude, zichtbare wereld, maar van de *nieuwe wereld der door zijn Evangelie wedergeborenen.* Zoo moet Joh. 8 : 58 niet gelezen worden: Eer Abraham was, ben ik; maar: Eer Abraham wordt, namelijk naar de beteekenis van zijn naam een vader der volken, ben ik, nl. het licht der wereld. Of als Jezus (Joh. 17 : 5) bidt: Vader, verheerlijk mij met de heerlijkheid, die ik bij u had, eer de wereld was, bedoelt hij: met de heerlijkheid, die ik *volgens uw raadsbesluit* vóór de grondlegging der wereld had.

Uit de Schrift blijkt het, dat Christus geen god was. Immers niet als god maar als mensch staat hij vóór ons, wanneer hij bidt: Vader, indien het mogelijk is, laat dezen drinkbeker van mij voorbijgaan, of klaagt: Mijn God, mijn God, waarom hebt gij mij verlaten? of bekent, dat hij niet alles weet wat de Vader weet, of zegt, dat hem alle macht van den Vader is *gegeven* en eenmaal door hem Gode zal teruggegeven worden. Hoe vaak gewaagt de Schrift ook van den eenigen, waarachtigen God, uit wien alle dingen zijn, waardoor de godheid van Christus wordt gelogenstraft [1]).

Ook de rede verbiedt aan zijne godheid te gelooven. Hoe zouden het sterfelijke en het onsterfelijke, het veranderlijke en het onveranderlijke, het eindige en het oneindige in één persoon vereenigd zijn geweest? Ware Jezus god geweest, hoe had hij kunnen sterven; of ware hij wegens zijne goddelijke natuur uit de dooden opgestaan, hoe zou dit ons een waarborg zijn, dat ook wij zullen worden opgewekt?

Christus was dus mensch, maar een buitengewoon mensch, immers wonderdadig verwekt en toegerust met de gave der heiligheid en met meer dan menschelijk vermogen, zoodat hij wist wat in den mensch was en teekenen en wonderen deed. Eerst na zijne opstanding is hij door God ter belooning van

---

1) Scriptura testatur Jesum Christum natura esse hominem, quo ipso naturam illi adimit divinam. Cat. Rac. qu. 100.

zijne gehoorzaamheid bekleed met absolute macht en tot een Heer en Heiland gemaakt.

Het Socinianisme predikte dus in plaats van een menschgeworden god een godgeworden mensch.

Hoe kon nu deze mensch Jezus, ondanks de volstrekte scheiding tusschen God en de wereld en 's menschen volkomen gemis van natuurlijke godskennis, den wil van God weten? Hij had toch het Evangelie niet van zich zelf, want hij zeide, (Joh. 8 : 28) dat hij van zich zelven niets deed, maar de dingen sprak, die de vader hem geleerd had.

Met een sprong zet het Socinianisme zich over deze moeilijkheid heen. Het antwoordt aldus:

Christus is, waarschijnlijk kort voor zijn openbaar optreden, door een wonder Gods opgetrokken in den hoogsten hemel [1]), van zich zelf zegt hij immers (Joh. 3 : 31). Die van boven, uit den hemel komt, is boven allen; evenzoo Joh. 6 : 38 en 62: Ik ben uit den hemel nedergedaald, niet opdat ik mijnen wil zoude doen, maar den wil desgenen, die mij gezonden heeft. Wat zou 't zijn, wanneer gij den Zoon des menschen zaagt opvaren, waar hij te voren was? en Joh. 16 : 28: Ik ben van den Vader uitgegaan en ben in de wereld gekomen; wederom verlaat ik de wereld en ga henen tot den Vader. 't Is niet met zekerheid uit te maken of Jezus lichamelijk is opgetrokken in den hemel of alleen in den geest, zooals Paulus werd opgetrokken in het paradijs om er onuitsprekelijke woorden te hooren. Allerwaarschijnlijkst werd hij echter lichamelijk opgenomen, daar ook van Mozes staat geschreven, dat hij is opgeklommen naar den top van den Sinai en God heeft aanschouwd van aangezicht tot aangezicht. Door een wonder heeft God den afstand, die den mensch Jezus van hem scheidde, weggenomen om zijnen wil bekend te maken, het N. Testament dat Hij in zijnen hemel Christus deed hooren.

Het werk van Christus op aarde bestond van toen af hierin, dat hij de hem gegeven openbaring Gods, het Evangelie, verkondigde en de waarheid der goddelijke beloften bezegelde, *zijn profetisch ambt.*

Van God gezonden predikte hij een nieuw verbond, eene

1) Raptus in coelum.

wet beter dan de vorige, met hooger zedelijke geboden, immers van liefde tot God en de menschen en van zelfverloochening, en bovenal met veel heerlijker beloften, namelijk die van het eeuwige leven en die van den H. Geest, de heiligende kracht, welke God uitstort in het hart der geloovigen, om de waarheid van zijne belofte, uiterlijk reeds in het Evangelie gegeven, hun ook innerlijk te bezegelen; opdat zij des eeuwigen levens mogen gewis zijn en ondanks het besef hunner onvolkomenheid vertrouwen op de vervulling van Gods belofte.

Het Evangelie is de voltooiing der oude bedeeling, welker zedelijke voorschriften het aanvult of door betere vervangt en welker ceremonies het opheft, als niet passend voor de aanbidding Gods in geest en in waarheid.

Door zijn dood heeft Jezus zijne evangelieleer bevestigd. Door te sterven aan 't kruis heeft hij ons het voorbeeld van eene volmaakte gehoorzaamheid gegeven, en zelf de diepte der menschelijke smart gepeild, om ons later in nood en lijden des te beter te kunnen bijstaan. Voorts herinnert zijn bloed, van de aarde ten hemel roepend, God aan zijne beloften, ter bezegeling waarvan het vergoten werd, en verzekert ons de vergeving der zonden.

De dood van Christus heeft echter hierin zijne grootste beteekenis, dat hij de overgang was tot zijne opstanding. Ware Christus niet gestorven, hij had niet door God kunnen opgewekt en verhoogd worden in den hemel aan de rechterhand des Vaders en bekleed met alle macht in den hemel en op de aarde, ook met de macht van het eeuwige leven te schenken aan de zijnen. In de heilsgeschiedenis is *niet de kruisdood*, *maar de opstanding* wegens de daarop gevolgde verhooging van Christus de hoofdzaak [1]).

Het Socinianisme verwerpt dus den *zoendood* van Christus, de satisfactie of voldoening door het bloed des kruises.

De satisfactie was immers *onnoodig*.

God *kan*, als hij het wil, alleen rechtvaardig zijn, zoodat hij wegens onze zonde voldoening eischt; maar hij kan evenzeer, als hij het wil, barmhartig wezen en zonder voldoening

---

1) Caput et tamquam fundamentum totius fidei et salutis nostrae in Christi persona. Cat. Rac. qu. 386, 387.

te vorderen, vergeven. Dat hij het eerste wilde om dan door de zending van zijnen Zoon zijne liefde te openbaren, mag niet worden beweerd; want uit den gruwelijken dood van dezen onschuldigen Zoon zouden niet Gods gerechtigheid en liefde blijken, maar zijne onrechtvaardigheid en onmeedoogendheid. Het staat evenwel vast, dat God in plaats van voldoening te vragen de zonden wil vergeven; het geheele N. Testament is daar om het te bewijzen.

Was de satisfactie onnoodig, zij was tevens *onmogelijk*. Men spreekt wel van eene actieve satisfactie, waarbij Christus alles deed wat wij verplicht waren te doen, en van eene passieve satisfactie, waarbij hij alle straf leed die wij voor onze zonden moesten ondergaan. Maar zoo min door de eene als door de andere kon hij voor ons allen voldoen; want hij kon door zijne gehoorzaamheid slechts de gehoorzaamheid van één mensch overnemen, ja zelfs niet voor dezen éénen voldoen, daar hij zelf tot eene volstrekte gehoorzaamheid aan God verplicht was; nog veel minder kon hij God satisfactie geven door onze straf te lijden, omdat zedelijke schuld niet als een geldschuld kan worden overgedragen. Of indien dit mogelijk was, zou Christus, wijl ieder mensch den eeuwigen dood verdient, niet één dood hebben moeten sterven, maar zooveel dooden als er menschen zijn. Hij is echter maar éénen, geen eeuwigen doch tijdelijken dood, gestorven, na drie dagen immers weder opgestaan. In geen geval zou aan Gods straf-eischende gerechtigheid zijn voldaan door den dood van een onschuldige.

In de Schrift wordt de satisfactie niet geleerd. Zegt zij gedurig, dat Christus *voor ons* is gestorven, zoo beduidt dit niet: in onze plaats, maar: om onzentwil of voor ons heil. Noemt zij Christus Verlosser, dan wil dit zeggen bevrijder, nl. van onze zonden; of Middelaar, zoo beteekent dit: stichter van een nieuw verbond. Waar zij gewaagt van de verzoening door Christus, bedoelt zij niet, dat God door hem verzoend is met ons, maar dat wij verzoend zijn met God, daar Christus ons den weg der bekeering wees. Dat hij volgens de Schrift onze zonden heeft gedragen, beteekent alleen, dat hij ze heeft weggenomen, gelijk er ook van onze krankheden gezegd wordt, dat Christus ze heeft gedragen; waarbij niemand

denken zal, dat Christus voor onze krankheden voldaan, ieder, dat Christus ze weggenomen heeft.

De voldoening wordt zelfs door de Schrift weersproken, daar zij zoo krachtig mogelijk de vergeving der zonden alleen uit genade verkondigt. De satisfactieleer, in strijd met de Schrift, is ook zeer gevaarlijk voor het zedelijke leven. Hoevelen worden lichtzinnig bij de gedachte, dat Christus alle straf voor onze zonden reeds geleden heeft!

Van meer beteekenis dan de dood van Christus is *zijne opstanding en hemelvaart*, waardoor hij in den hoogsten hemel inging *tot zijn koninklijk en hoogepriesterlijk ambt*, om voortaan als Gods stedehouder te regeeren; want het zitten aan Gods rechterhand is niets anders dan voor God de heerschappij te voeren [1]). Uit den hoogen hemel slaat Christus de stervelingen gade om hen te beschermen en te helpen en hun de onsterfelijkheid, het eeuwige leven, te geven. Door deze hem van God verleende macht is hij Gode gelijk, ja god geworden, waarom ook hem toekomen lof en eere en aanbidding. Er staat geschreven, dat wie den Zoon eert, den Vader eert en dat in naam van Christus alle knie zich buigen zal. Eenmaal echter, wanneer Christus alle boosheden en den laatsten vijand, den dood, te niet gedaan heeft, zal hij zijne macht wedergeven aan den Vader. Tot zoolang *kan* Christus, de Heer in den hemel, als *koning* ons bijstaan.

Als *hoogepriester* wil hij 't ook. Deze hoogepriesterlijke hulp is zijn offer. Zijn dood was slechts de voorbereiding dezer offerande. Gelijk het slachten van het offerdier op den grooten verzoendag eertijds maar de inleiding tot het offer was, maar dit offer zelf plaats greep in het heilige der heiligen, waar de Hoogepriester bloed op het deksel der ark sprenkelde, zoo brengt Christus zijn offer, nadat hij een zijner waardig heiligdom, het Allerheiligste, den hoogsten hemel, is binnengetreden. Hier doet hij, gelijk eertijds de Hoogepriester in den tempel, alles wat gedaan kan worden om God te verzoenen; want daar hij al zijne macht van God ontving, moet hij, om de straf onzer zonden van ons af te wenden, God telkens bidden, of hij daartoe van zijne macht gebruik mag maken,

1) Vices Dei gerere. Cat. Rac. qu. 472.

ons redden van den dood en ons het eeuwige leven schenken.

Hoe staat nu *de mensch* tegenover het hem door God en Christus aangeboden heil?

God schiep den mensch uit het stof der aarde naar zijn beeld en zijne gelijkenis, dat wil niet zeggen onsterfelijk en volmaakt, maar als een wezen, dat zooals God zelf heerschappij kan voeren, immers macht oefenen over het gedierte des velds en de vogelen des hemels. Onsterfelijk waren Adam en Eva niet, want zij werden geschapen uit vergankelijk stof. Evenmin verkeerden zij in den zoogenaamden staat der rechtheid, waaronder het onvermogen van te zondigen verstaan moet worden; het is immers een feit, dat zij gezondigd hebben. Zij bezaten alleen het vermogen van al of niet te zondigen, vrij te kiezen tusschen goed en kwaad, tusschen gehoorzaamheid en ongehoorzaamheid. Van nature aan den dood onderworpen, behoefden zij toch niet met volstrekte noodzakelijkheid te sterven; zij hadden, indien zij gehoorzaam waren gebleven de onsterfelijkheid als eene Gave Gods, eene uitwendige belooning, kunnen verkrijgen.

Na den zondeval in 't paradijs behield de mensch zijne wilsvrijheid. Zij ging van Adam op zijne nakomelingen over. 't Staat aan ons of wij het goede of het kwade zullen kiezen. Van onze vrije zelfbepaling hangt het af, of wij de genadegave Gods, het eeuwige leven, zullen erlangen.

Er is geene erfzonde, die ons deze vrijheid ontneemt, ons onbekwaam maakt tot eenig goed.

De Schrift kent de erfzonde niet, want zij is vol vermaningen tot boete en bekeering en onderstelt dus de mogelijkheid, dat de zondaar uit eigen beweging terugkeert op den goeden weg. Hoe zou ook éène enkele overtreding Adams geheele natuur hebben kunnen veranderen, éène zondige daad de hebbelijkheid van te zondigen hebben teweeggebracht? [1])

Wel heeft de gewoonte van te zondigen, van geslacht tot geslacht voortgaande, des menschen wil verzwakt; maar dit te erkennen is iets geheel anders dan te zeggen, dat die wil door de erfzonde is vernietigd.

Er is ook geen voorbeschikking (praedestinatie), die ons zou

1) Unus actus non facit habitum.

beletten het goede te kiezen en het beloofde heil deelachtig te worden.

Schijnt de Schrift haar op sommige plaatsen te leeren, deze schijn wijkt bij eene juiste verklaring. Uitverkorenen en geroepenen mogen in 't algemeen zij heeten, die Gods openbaring, het Evangelie, aannamen, en in 't bijzonder diegenen, die het niet alleen aannamen maar ook beleven. Wil men spreken van voorbeschikking, men denke dan alleen aan het eeuwige raadsbesluit van God, volgens hetwelk hij den geloovigen, die gehoorzaam waren, het eeuwige leven schenkt of de goddeloozen prijs geeft aan den eeuwigen dood, waarbij 's menschen vrijheid onaangetast bleef, daar het aan ons ligt of wij gehoorzaam of ongehoorzaam zullen zijn en loon of straf ontvangen. Weliswaar is alles in Gods hand, met name al de uitwendige feiten, waardoor de gang der wereldgeschiedenis wordt bepaald, maar niet het willen of niet willen van den mensch. Onder deze uitwendige feiten zijn er, die Gode mishagen. Deze geschieden echter niet krachtens een goddelijk besluit, doch alleen *bij toelating* en God laat ze toe, ofschoon zij boos zijn, omdat er kwaad moet wezen, opdat het goede er uit voortkome. God kon de zonde niet onmogelijk maken; want ware het den mensch onmogelijk te zondigen, zoo zou er geen onderscheid zijn tusschen goeden en boozen.

Door deze onze vrijheid wordt Gods almacht beperkt, maar alleen ten gevolge van zijn eigen raadsbesluit, volgens hetwelk hij ons deze vrijheid eens en voor altijd wilde schenken. Wie kan trouwens aan zulk eene voorbeschikking, waardoor de groote massa der menschen buiten alle eigen schuld zou bestemd zijn ten verderve, gelooven zonder Gods rechtvaardigheid in twijfel te stellen? Indien God te voren voor de meeste menschen het eeuwige verderf heeft verordineerd en toch alleen schuldigen straft, moet hij het dezen van eeuwigheid onmogelijk hebben gemaakt niet te zondigen en onschuldig te blijven. Wordt hij dan niet, welk eene godslastering! een booze God, de oorzaak van 't kwaad? Zou hij bovendien niet leugenachtig moeten heeten, wanneer hij allen het eeuwige leven beloofde met de wetenschap, dat hij het maar enkelen zou geven? Er is dus geen voorbeschikking.

De mensch kan zich derhalve naar zijne vrije wilsbepaling

het beloofde heil toeëigenen. God helpt hem daarbij op tweeërlei wijze, èn door de uitwendige, door Christus gebrachte openbaring van zijne bedreigingen en beloften, èn door deze uiterlijke openbaring met zijn heiligen Geest innerlijk, in 't hart der geloovigen, te bevestigen en te bezegelen.

De voorwaarde is intusschen geloof. Door te gelooven moeten wij zelf onze zaligheid werken.

Alleen maar in te stemmen met de waarheid der leer van Christus is daarvoor niet genoeg. Het geloof, waardoor wij gerechtvaardigd, dat is, waardoor ons de zonden kwijtgescholden en wij door God voor rechtvaardig verklaard worden [1]), moet zijn *vertrouwen* op God en Christus en *liefde* tot hen, maar zulk eene liefde als zich openbaart in *gehoorzaamheid.* Toch worden wij niet uit de werken gerechtvaardigd en is onze rechtvaardigmaking, wijl zelfs de beste struikelt, altijd eene gave van Gods genade. Maar de goede werken zijn de bepaalde voorwaarde, waarop alleen God ons die genade schenkt, iets waartoe hij op zijne beurt verplicht is, sedert hij door Christus heeft beloofd, dat wij door het geloof gerechtvaardigd en zalig zullen worden.

Wij worden dus niet gerechtvaardigd door de toeëigening der verdiensten van Christus in zijn zoendood, maar wegens de gehoorzaamheid, waartoe het geloof in God en zijne beloften ons drong, en wat God en Christus in den hemel als een genadegeschenk gereed houden, het eeuwige leven, daarvan zal de mensch op aarde zich verzekeren, wanneer hij, de goede keuze gedaan hebbende, geloovig wandelt in de gehoorzaamheid aan de geboden.

Des te beter zal hij hiertoe in staat zijn in de *gemeenschap der geloovigen, in de kerk van Christus.*

De ware gemeente van Christus is niet daar, waar teekenen en wonderen geschieden, doch waar hetgeen ter zaligheid noodig is, de ware leer, wordt beleden en beleefd, welke ware leer alleen die is, welke overeenkomt met de uitspraken der rede.

De eenige plechtigheid, door Jezus voor zijne gemeente in-

---

1) Justificatio est, cum nos Deus pro justis habet, quod ea ratione facit, cum nobis et peccata remittit et nos vita aeterna donat. Cat. Rac. qu. 453.

gesteld, is het *Avondmaal*, eene gedachtenisviering van zijn lijden en sterven.

In het Avondmaal *ontvangen* wij niets. Of zouden wij het vleesch en het bloed van Christus eten en drinken? In dit geval zouden wij moeten proeven, dat wij geen brood eten, geen wijn drinken, en zou Jezus iets gruwelijks hebben bevolen, immers het vleesch te eten van een mensch, en dat nog wel van onzen grootsten weldoener. Ook zou de Heer dan zeker niet hebben gezegd, dat het vleesch tot niets nut is.

Wij ontvangen dus niets, maar wij *doen* iets in 't Avondmaal, en wij betuigen openlijk onzen dank voor de groote liefde en de onschatbare weldaad van Christus. Ook een zoogenaamd geestelijk genot van het lichaam van Christus is ongerijmd, dewijl dit lichaam niet tegelijk bij God in den hemel en op allerlei plaatsen der aarde aanwezig kan zijn.

De doop is niet door Christus ingesteld [1]). Toen Jezus zijn jongeren beval te doopen, bedoelde hij *den geestelijken doop der leer en der boete.*

Ook in den doop ontvangen wij niets, geen vergeving der zonden. Het is zelfs ongerijmd, dat iemand, die Christus navolgt en wandelt in nieuwheid van leven, de vergeving der zonden zou derven, alleen omdat hij den waterdoop niet ontving. Evenals het Avondmaal, heeft ook de doop slechts eene declaratieve, geen effectieve kracht. Men verklaart daarbij openlijk, dat men Christus belijdt en brengt het in 't hart verborgen geloof aan het licht. Voor heidenen diene de doop als een teeken van hunne inwijding in het Christendom, voor geboren Christenen is hij niet noodig, en kinderen te doopen overbodig. Maar hetzij kinderen, hetzij in hunne jeugd al of niet gedoopte volwassenen mogen desverkiezende worden gedoopt, totdat de wereld gekomen zal zijn tot een beter inzicht in de waarheid.

Daarentegen moeten *de zedelijke geboden* van Christus van het hoogste belang geacht en streng nageleefd worden, allereerst het gebod der zelfverloochening en der liefde.

Het gebod omtrent *den eed* is evenwel niet volstrekt gel-

---

1) Aldus Socinus en de eerste Socinianen. De latere oordeelden anders.

dig. Alleen in zeer gewichtige gevallen mag men zweren; men doe het dan met oprechtheid en bedachtzaamheid.

Dooden mag men nooit. Het is beter het geweten rein te bewaren en verslagen te worden dan te verslaan. Zelfs wie uit noodweer doodslaat, is niet geheel te verontschuldigen.

Wapens te dragen om er mee te slaan is niet geoorloofd, wèl ze te dragen om er alleen mee te zwaaien en den vijand te verschrikken; zelfs in den oorlog mag men ze niet anders gebruiken. Men vreeze niet, dat het vaderland zoo bij gebrek aan verdedigers te gronde zal gaan, want er blijven altijd genoeg over, die wel willen vechten.

Een overheidsambt te bekleeden staat den Christen vrij, mits hij niet verplicht worde te doen wat in strijd is met Gods woord.

Alle *wraak* is uit den booze en door Christus verboden. Daarom brenge niemand zijn naaste voor den rechter om beleedigingen te wreken en procedeere men alleen, wanneer men anders groote schade zou lijden, evenwel nooit dan nadat men de twistzaak vruchteloos heeft onderworpen aan de beslissing van uit de broeders der gemeente gekozen scheidsrechters.

Gij zult niet echtbreken. Het huwelijk van een geloovige met een ongeloovige is ongeoorloofd. Wanneer echter man en vrouw beiden eerst ongeloovig waren doch één van beiden zich bekeerde, zoo mogen zij niet om des bekeerden wil gescheiden worden.

Tucht moet in de gemeente worden geoefend, hetzij in 't algemeen door hare leden onderling, hetzij in het bijzonder door hare opzieners. Dezen moeten onder vier oogen vermanen wegens tekortkomingen die niet ruchtbaar werden, maar in 't openbaar, in de tegenwoordigheid van de gemeente, wegens grove zonden. Baatte de vermaning niet, zoo worde de schuldige uitgesloten van de gemeente, evenwel zonder verbod van omgang met hem.

Ban en mijding mogen pas volgen, als ook dit niet hielp. De berouwhebbende moet weder worden opgenomen.

Der overheid is de christen eene *volstrekte* lijdelijke gehoorzaamheid schuldig. Al wat zij hem doet lijden, moet hij geduldig dragen. Verzet deswege, oproer of opstand is

zonde [1]). Ook eene *werkdadige* gehoorzaamheid moet de christen haar bewijzen, zoolang zij hem niet dwingt te doen wat met het woord Gods in strijd is. Is dit wel het geval, hij sterve liever.

Zalig wordt wie in dit leven de geboden van Christus onderhoudt.

Goeden en boozen moeten sterven; want door Adams zonde is de mogelijkheid van te blijven leven, die er aanvankelijk voor het eerste menschenpaar bestond, vervangen door de noodzakelijkheid van te sterven, daar God voortaan der menschelijke natuur haren loop liet in plaats van daaraan zijne gave, het eeuwige leven, toe te voegen.

Eenerlei wedervaart na den dood des lichaams goeden en boozen; hunne ziel blijft over, doch in een toestand van gevoelloosheid, zonder bewustzijn, onbekwaam iets hetzij van eenige belooning hetzij van eenige straf gewaar te worden. De afgestorvenen gaan dus niet dadelijk in ten eeuwigen leven of ten eeuwigen dood, anders zou er geen jongste gericht zijn. Eens echter, bij dit wereldgericht, worden de zielen der vromen uit hare bewusteloosheid opgewekt met een nieuw, hemelsch lichaam om het eeuwige leven te beërven, die der goddeloozen uit hare verdooving wakker geschud en opdat zij besef zullen hebben van de straf Gods met een of ander lichaam bekleed, maar met den duivel aan geheele vernietiging prijs gegeven, verwezen ten eeuwigen dood.

Bij de uiteenzetting van hunne denkbeelden was het er den Socinianen niet om te doen eene nieuwe leer voor de oude in de plaats te stellen, maar met opruiming van hetgeen hun voor den godsdienst schadelijk scheen hunne medemenschen te bewegen tot een vromen wandel in de navolging van Christus. Daar hun front maken tegen de orthodoxe leer hen echter overal verdacht en bij alle partijen gehaat maakte, ging hun arbeid gepaard met de grootste moeiten en gevaren. Het is

---

1) Socinus veroordeelde den opstand der Nederlanders en der Hugenooten tegen hun wettigen vorst als misdadig. Adv. Jac. Palaeol. Bibl. Fratrum Polon. II. p. 30. „Itaque hac aetate nostra ab iis, qui Christianos se esse prae ceteris jactant, per speciem Christianae religionis asserendae id fieri vidimus, quod barbari atqui efferati homines facere exhorrescunt, ut scilicet contra proprios reges arma ferant."

tragisch deze edellieden, van hunne hoogte afgedaald om godsdienstprediker te worden, in de worsteling met Lutherschen, Calvinisten en Katholieken te zien bezwijken.

In Polen streden de Katholieken tegen hen op leven of dood. Hoe goed kwam het den Jezuïeten te pas, dat eenige kweekelingen van de Sociniaansche school te Rakow in 1638 een houten crucifix even buiten de stad uit baldadigheid met steenen wierpen. Vuur en vlam spuwend, prikkelden zij het volk tot woede, terwijl zij de Sociniaansche leeraren van medeplichtigheid betichtten. Nog in datzelfde jaar werd de school te Rakow verwoest en den Socinianen aldaar hunne kerk ontnomen, die nu te hunner bespotting werd gewijd aan den drieëenigen God. Van toen af vervolgden de Jezuïeten hen hoe langer hoe heviger. 't Was hun bijzonder aangenaam, dat de arme verdrukten in den oorlog met Zweden bij de Zweden eene toevlucht zochten, want nu wisten zij, dat de uitroeiing der Sociniaansche ketterij nog maar eene kwestie van tijd was: zij konden de aartsketters voortaan landverraders noemen. Reeds in 1658 bewogen zij koning Johan Casimir een decreet uit te vaardigen, waarbij den Socinianen gelast werd Polen binnen drie jaren te verlaten, welke tijd kort daarop tot twee jaren werd ingekort. Te vergeefs had Andreas Wiszowaty, Socinus' kleinzoon, getracht dezen doodelijken slag af te weren, te vergeefs op eene samenkomst te Roznow zijn geloof en zijne geloofsgenooten verdedigd met eene zoo machtige welsprekendheid, dat zijne tegenpartij uitriep: „Alle duivels uit de hel hadden zich niet geweldiger kunnen verweren dan deze éène." Binnen twee jaren moesten alle Socinianen hunne goederen zoo goed of kwaad als 't ging te gelde maken en het land ruimen.

Ook in Duitschland gingen hunne gemeenten langzamerhand te niet. Alleen in Zevenbergen bleven zij, met name te Klausenburg, tot onzen tijd toe bloeien, gelijk zij in Engeland en in Amerika in de Unitariërs geestverwanten hebben gevonden.

De mannen, die tegen alle overgeleverd gezag in opstand waren, vleiden zich met de hoop op instemming en sympathie in *Nederland*, de vereenigde provinciën, die het gewaagd hadden het goddelijk recht der koningen te loochenen en zich het juk van hun wettigen vorst van den hals hadden

geworpen. Vol goeden moed gingen twee Sociniaansche woordvoerders, de edelman Woidowsky en de geleerde Ostorodt, in 1598 naar Holland, om er met woord en geschriften de harten voor hunne opvattiug van de ware religie te winnen. Hoe deerlijk werden zij ontgoocheld. „Als deze," verhaalt Gerard Brandt, „t' Amsterdam weinig dagen stil lagen, deeden de Burgermeesteren, op 't aenhouden der Predikanten, den zevenden van de maendt [1]), hunne boeken en papieren des avondts uit hunne herberg haelen, en op 't stadthuis brengen. Men verstondt, dat de boeken valsheden en lasteringen inhielden, en dat d' eigenaers nieuwigheit in de Religie sochten aen te richten. Sy beweerden het tegendeel en hielden aen om hunne boeken. Maer men sondt se naer Leyden, om bij de Professoren ondersocht te worden, die oordeelden, dat se ketterien dreven, genoeg overeenkomende met de Turksche leere. De Leydtsche wethouders sonden se naer den Hage aen de Raeden der Staeten van Hollandt. Dees' braghten 't stuk aen de vergaedering der algemeene Staeten. De Professoren sochten onder de handt de saek soo te beleiden, dat men die luiden, hoe eer hoe liever, sou doen vertrekken. Men nam eindelijk dit besluit: *dat men de gemelde boeken den negenden van Herfstmaendt in 't bijsijn der eigenaeren, in 't Comptoir van de Generaliteit sou doen verbranden, en hun aenseggen, binnen tien dagen uit de vereenigde landtschappen te vertrekken, op poene van daerna in de selve bevonden sijnde, anderen ten exempel naer 't goeddunken der Staeten te worden gestraft.* Ten gesetten dage wierdt het vier, om de boeken te verbranden, aengeleidt, dan d' eigenaars, die ontboden waren om 't branden aen te sien, verschenen niet, maer hielden sich uit de weeg. Ook wierden de boeken niet verbrandt, maer sommige Heeren namen etlijke naer sich, uit nieusgierigheit. De Staeten schreven ter selve tijdt aen alle de landtschappen, dat men op de persoonen van Ostorodus en Voidovius soude letten. Evenwel bleven se noch een wijle tijdts in 't landt, insonderheit in Vrieslant, daer se een Verantwoording instelden en in 't heimelijk deeden drukken. In dit schrift, aen de Staeten gericht, vondt men een verdedi-

---

1) Oegstmaendt.

ging van hun gevoelen tegen 't oordeel der Professoren, met beklag, *dat se t' onrecht waren veroordeelt; om dat men hen, en hunne boeken, op het oordeel van drie of vier Theologanten, sonder hen te hooren, hadt veroordeelt. Maer dat al te haestig oordeel wijten wij, seiden se, U. L. H. niet soo seer, als wel uwe Theologanten, want gyluiden sijt van hun soo onderwesen: sy misbruiken uwen dienst. Langs dien weg, meenden se, ging men met de menschen om geloofssaeken ten viere*" [1]).

Er was dus voor Woidowsky en Ostorodt in 't land der vrijheid geen plaats in de herberg.

Overal afgewezen hebben de Socinianen steun en aansluiting gezocht aan eene zijde, van waar zij wegens groote overeenstemming met hun praktisch christendom het beste mochten verwachten.

Zij wendden zich tot de *Doopsgezinden*.

Het stelsel der Socinianen is dualisme, de volstrekte tegenstelling van God en de wereld. Gelijk een koning uit zijne residentiestad zonder overal persoonlijk aanwezig te zijn zijn rijksgebied bestuurt, doch moet afwachten of zijne onderdanen hem zullen gehoorzamen, zoo werkt God van verre door zijn geest, zijne goddelijke kracht, waardoor hij de schepping in stand houdt en de uitwendige omstandigheden beschikt, maar beheerscht hij niet den wil van den mensch, aan wiens vrije keus het staat te beslissen, of hij al dan niet Gods welbehagen zal doen. Alleen door Gods beloften en bedreigingen in de openbaring gegeven, *uitwendig*, kan de mensch gedreven worden in de goede richting. Van een *innerlijke* werking des geestes Gods is geen sprake, tenzij alleen waar het Socinianisme spreekt van de bevestiging en bezegeling der goddelijke beloften door den H. Geest in het hart der geloovigen, wat, als in het stelsel kwalijk passende, den indruk maakt van eene concessie aan het woord der Schrift: Gods geest getuigt met onzen geest, dat wij kinderen Gods zijn (Rom. 8 : 16), waarmee om het gezag, dat aan de Schrift werd toegekend, rekening moest worden gehouden; eene concessie, waartegenover het Socinianisme met nadruk leert, dat de mensch, eer

1) G. Brandt, Historie der Reformatie. Dl. I, blz. 839, 840.

hij deze hulp van den H. Geest ontvangt, uit *eigen* beweging de waarheid der beloften Gods moet hebben aangenomen. Zelfs voor Christus is God niet degene, die, naar het woord van Paulus, in het hart heeft geschenen om te geven verlichting van de kennis zijner heerlijkheid, want Christus verkreeg die kennis alleen hierdoor, dat hij werd opgetrokken in den hemel om te hooren, wat de Vader hem wilde mededeelen.

Hier is afwezigheid van alle mystiek. De Schrift, het geschreven woord van God, is de eenige kenbron der waarheid.

Aan lettervergoding ontkwamen echter de Socinianen door de menschelijke rede het recht toe te kennen van het goddelijke woord te toetsen en wat in de Schrift onredelijk bleek te zijn te verwerpen. Hierdoor vrij tegenover al wat hun ongerijmd klonk en met axioma's en redelijke bewijsgronden wel toegerust, voelden zij zich sterk ten geestelijken kampstrijd en zwichtten eerst, toen zij verpletterd werden door de macht van den staat.

Hebben zij de kerkleer alleen bestreden, omdat zij koude rationalisten waren? Maar een koel, nuchter verstandsmensch stelt zich liever niet bloot aan verachting en smaad, aan vervolging en lijden. Als zij de leer der voldoening gevaarlijk en verderfelijk noemen, omdat de meening, dat Christus alle straf voor ons geleden en voor alle zonden, ook voor die, welke nog bedreven zullen worden, geheel voldaan heeft, ons licht tot een zorgeloozen, zondigen wandel verlokt, geven zij daarmee dan geene vingerwijzing naar den gewetensernst, waaruit hun verzet tegen het oude dogma zijn oorsprong nam? Ook hen ergerden de schandelijke praktijken der kerk, de lichtzinnigheid en de zedeloosheid van hare geestelijken; ook hen vervulde het ruime, wereldsche leven van vele protestanten, die waanden dat het geloof alleen voldoende en riepen dat alles genade was, met weerzin en droefheid. Wat hun Rakowsche Catechismus zegt van den mensch, die hongert naar vroomheid en waarheid: dat hij de dingen Gods kon begrijpen [1]), was hun uit het hart gegrepen. Zij hunkerden immers naar ware vroomheid, naar eene godsvrucht, die zich zou openbaren in een vast vertrouwen op God en eene werkdadige liefde tot Hem en tot

1) Cat. Rac. qu. 36.

Christus. Ook hun woord was gelijk dat van Luther en van de Doopers een conscientiekreet. Wat zij in de leer verderfelijk achtten, wilden zij opruimen, niet om het verstand te doen triumfeeren, maar om den weg des Heeren te bereiden, in de wildernis eene baan recht te maken voor God. Zij wilden niet enkel de kerkleer, maar ook de levenspraktijk hervormen, uitdrijven het onzalige vertrouwen op de magische kracht van avondmaal en doop, hoog houden den plicht des Christens van zelf met Gods hulp zijne zaligheid te werken, de wereld opwekken tot zachtmoedigheid, barmhartigheid en liefde, de vrome navolging van Christus.

Terwijl zij echter door hunne loochening van het gezag der kerk de Roomschen, door hunne verwerping van den kinderdoop de Lutherschen en de Calvinisten, door hunne onverschilligheid voor den doop der bejaarden de Doopers, door hun fellen aanval op de dierbaarste leerstukken allen verbitterden, werden zij als de gevaarlijkste ketters geminacht en gevreesd. Uitgaande van de onderstelling, dat de wereld het best door verstandelijke bewijsvoering van dwaling overtuigd kon worden en vol vertrouwen op de overredingskracht der waarheid hebben zij in hun Rakowschen Catechismus eene op alle punten zich duidelijk uitsprekende belijdenis, een wèl samenhangend geheel van leeringen gegeven en daardoor, ook bij een later geslacht, dat hen naar het daar ineengezette stelsel beoordeelde, den naam gekregen van hoovaardige zondaars, die de rede durfden stellen in de plaats van God. Men vergat, dat zij de rede bovenal te hulp riepen tegen anderer *redeneeringen* over schriftuurplaatsen, welke dienen moesten om de in hun oog onschriftuurlijke dogma's aan te bevelen. Dat zij ook met verstandelijke redeneering de diepten Gods zochten te peilen, was wel een ijdel pogen, doch niet ijdeler en afkeurenswaardiger dan dat van de vaders der kerkleer, die, terwijl zij trachtten door te dringen in Gods onbegrijpelijk wezen, indien al geene koele maar vurige, door den gloed des harten en de vlammende fantasie gekleurde redeneeringen, toch ook redeneeringen ten beste gaven. Heeft Otto Fock, de voortreffelijke biograaf van het Socinianisme, geen gelijk, wanneer hij zegt, dat wie Socinus oppervlakkigheid verwijten, omdat hij den diep speculatieven inhoud der ker-

kelijke leerstukken niet wist te waardeeren, hetzelfde verwijt moeten doen aan de overige hervormers, die immers van de grootschheid der scholastiek niets begrepen en in de gansche laatste ontwikkelingsperiode van het christendom slechts een afval van 't christelijk beginsel, in 't pausdom niets anders dan het rijk van den Antichrist zagen? [1]) Kan een hedendaagsch geleerde, rustig op zijne studeerkamer gezeten [2]), de diepzinnigheid van een door hem verworpen dogma niet gemakkelijker waardeeren dan wie, zooals de Socinianen, wegens datzelfde dogma gewikkeld zijn in een strijd op leven of dood met verketterende protestanten en listig loerende Jezuïeten? Niet ten onrechte voegden de Socinianen hun tegenstanders toe, dat ook zij van de rede gebruik maakten, dat men over de dingen des geloofs zonder aanvoering van redelijke gronden zelfs niet zou kunnen disputeeren, ja dat zij, die de rede geheel onder het geloof gevangen wilden geven, zich van de rede bedienden om te bewijzen, dat men zich niet van haar bedienen moest. Liever dan zich van de Socinianen af te maken met de bewering, dat *zij eenvoudig rationalisten* waren, eere men hen als *vrome en vroede mannen*, die de wereld hoopten terug te voeren tot de zedelijke religie.

HOOFDSTUK II.

De Doopsgezinden

van Menno's dood tot de openbare verloochening van het Socinianisme.

(1559—1626).

Wie, zooals de Socinianen, alleen staat en wel verre van hierin zijne kracht te zoeken zijn isolement als eene oorzaak van zwakheid beschouwt of althans als eene aanleiding voor anderen om hem met verachting te bejegenen, begeert vereeniging met wie hem het naast staan.

Dezulken meenden de Socinianen niet ten onrechte te mogen zien in de hun naar den geest verwante Doopsgezinden. Ook bij dezen werd immers „het platte bevel Christi naar de

1) O. Fock. a. w. I S. 181, 182.
2) O. a. Prof. Scholten. Leer der Hervormde Kerk, II bl. 231, 232.

Schrift" geëerbiedigd als het richtsnoer des levens, de volle nadruk gelegd op den reinen wandel des geloofs, op de verheerlijking Gods door de trouwe navolging van Christus in gehoorzaamheid en lijdzaamheid en liefde tot God en den naaste, de zaligheid alleen verkrijgbaar geacht door een oprecht geloof, dat zich openbaarde in de goede werken der vroomheid en der barmhartigheid. Ook bij dezen heette het onchristelijk te zweren, wapens te dragen, wraak te nemen, iemand haastig voor het gerecht te brengen in plaats van de twistzaak aan de uitspraak der broeders te onderwerpen. Ook bij dezen leefde het vurig verlangen, te midden van eene ijdele wereld langs den smallen weg der deugd het kruis van Christus te dragen, om het eeuwige leven te gewinnen. Wat al punten van overeenkomst, waarom de Socinianen zich mochten vleien met de hoop de Doopsgezinden bereid te zullen vinden broederschap te sluiten.

Het kwam geheel anders uit.

De Doopsgezinden waren bang voor zulk eene vereeniging, niet dewijl allen de gevoelens der Socinianen verafschuwden, want er waren weldra genoeg, die er mee instemden, maar omdat allen zonder onderscheid daarvan voor hunne gemeente gevaar duchtten.

De onderlinge verdeeldheid zou daardoor nog toenemen, de reeds geringe gunst der overheid verminderen, de vijandschap der hervormde predikanten nieuw voedsel ontvangen!

Sedert den dood van Menno Simons was het genootschap der Doopsgezinden gelijk aan een rijk, dat tegen zich zelf verdeeld is. Tegenover de gematigde Hoogduitschen en Waterlanders stonden de overigen, streng en hard in de toepassing van ban en mijding. Telkens sneden dezen leden af, eerst alleen wegens groote zonden, weldra ook om kleine vergrijpen. „Men nam uyt eygen goetduncken een gemeyn gebruyck ende maniere in der gemeynten aen, dat alle sonden ende overtredingen, groot ende kleyn, metten Ban moesten gestraft ende buyten de gemeynte, niet in eens Broeders huys, maer in een werelts huys (soo zy dat noemen) geboetet ende gebetert worden, ongemerckt dat men wel gevoelde, dat de Heere uyt

genade alrede vergiffenisse verleent hadde, dat oock alsulcken berouw en leetwesen tegenwoordich getoont wierde, als zy met haren Ban niet verwecken noch te wege brengen en konden; maer seggende gemenelyck: de Gemeynte moet haer kracht behouden" [1]).

De gemeente moet hare kracht behouden! Met dit machtwoord veranderde men het ingrijpen in de persoonlijke vrijheid in een Gode welgevallig werk, als men de vrouw van een gebannen man wegvoerde of verborgen, soms levenslang van hem gescheiden hield, of den kerkeraad de macht gaf eene verloving te verhinderen, een huwelijk afhankelijk te stellen van 't welslagen bij een examen over de rechtmatigheid en noodzakelijkheid van ban en mijding, dat jongeling en meisje beurt om beurt voor den kerkeraad en ten slotte beiden tegelijk nogmaals voor de gemeente moesten doorstaan [2]).

Bij een zoo hartstochtelijken ijver om alle vlek of rimpel weg te strijken beschouwde elke gemeente zich zelve weldra als de reine bruid des lams, de ware godsgemeente, het schipken Petri, waarin men voer ter zaligheid. „Als dan nu dese Doops-gesinden hare Gemeynte ten hoogsten, ja boven alle volcken ende menschen hadden verheven ende opgetogen ende met veele goetdunckende instellingen ende ordonnantien beset ende verciert; oock met alsulcken geweldigen hage ende mure des bans, der schuwinge ende mydinge omtuynt ende besloten ende daer benevens alle menschen buyten hare Gemeynte synde buyten die zaligheyt ende gemeynschappe Gods uytghesloten hadde, doen heeft de alderhoogste Majesteyt van synen Heyligen troon begonnen neder te sien op alsulcken stouten Babylonischen timmeringe ende al ghemacksaem hare hooghvermetene sprake te verwarren ende haer also tot eene bespottinge aller menschen te maken" [3]).

Zooveel gemeenten, in eigen oogen een schipken Petri, konden niet lang naast elkander wonen zonder aan elkander aanstoot te nemen; zooveel leden, allen even ijverig om zich onberispelijk te stellen voor het aangezicht des Heeren, moesten

---

1) C. van Gent. Beginsel en voortganck der geschillen, bl. 15, 16.

2) Dezelfde. a. w. bl. 17, 18.

3) Dezelfde a. w. bl. 20.

onderling spoedig in strijd geraken over de rechte manier van zich onbesmet te bewaren van de wereld.

In den allereersten tijd na Menno's dood stond vast aaneengesloten tegenover de Hoogduitschen en de Waterlanders de groote menigte der overige Doopsgezinden. Met hunne eendracht was 't gedaan, zoodra vele Doopsgezinden zich uit *Vlaanderen* naar Friesland hadden begeven wegens de zachtheid, waarmee de plakkaten tegen de ketters hier werden ten uitvoer gelegd. Met wantrouwigen blik zagen de stugge Friezen deze vreemdelingen aan, die in hunne losser, zwieriger kleeding, hun tamelijk wereldsch voorkwamen, „vast kurieus ende uytwendigh". Dit verergerde nog toen de Vlamingen, zich verheffende op hetgeen zij in hun vaderland voor den Heer hadden geleden, een hoogen toon aansloegen, de Friezen wegens hunne gebruiken en gewoonten en het bestier der gemeentezaken bedilden, ja zelfs hervormingen wilden invoeren. De verhouding werd hoe langer hoe meer gespannen. Eindelijk kwam als een donderslag het gerucht van 't verbond der vier steden, Harlingen, Franeker, Leeuwarden en Dokkum, die overeenkwamen den dienst door dezelfde oudsten te laten waarnemen en elkanders armen te ondersteunen.

Dit verbond was het werk der Kerkeraden, begonnen en voltooid buiten voorkennis van de gemeente. Straks waren de Vlamingen te Franeker en te Harlingen in rep en roer en grepen naar het middel om onwaardigen te treffen. 's Avonds na bedtijd klopten zij te Harlingen een slapenden frieschen broeder, Ebbe Pieters, op om hem aan te zeggen, dat zij hem door den ban van de gemeenschap hadden afgesneden. De Friezen trokken partij voor hun landsman en banden op hunne beurt de uitvoerders van het vermetele stuk. Hiermee was de groote twist in vollen gang gekomen, die zich door de geheele Doopsgezinde wereld verbreidde en droevig lang duurde (1566). Spoedig ging het niet meer om het beginsel, het recht der gemeenten tegenover de aanmatiging van haar kerkeraad; de strijd ontaardde in een twist over persoonlijke miskenning en beleediging, waaronder het beginsel geheel zoek raakte. Een oogenblik scheen het alsof de vrede zou worden hersteld, nadat het geschil was onderworpen aan de beslissing van Hollandsche leeraars en beide partijen zich bereid hadden ver-

klaard elkander het gebeurde te vergeven met schuldbelijdenis. Reeds hadden allen in eene daartoe belegde vergadering in een gemeenschappelijk gebed om vergiffenis hunne knieën voor God gebogen, toen de voorzitter, Jan Willems, een der hollandsche leeraars, de onhandigheid beging van de Friezen na 't gebed te laten opstaan, maar te eischen, dat de Vlamingen geknield zouden blijven, tot zij werden opgericht. Nu brak de storm los, die alle vredewerk vernielde. *Friezen en Vlamingen* stonden voortaan als onverzoenlijke vijanden tegenover elkander. Beiden hielden zich zelf voor de eenige ware gemeente des Heeren, en wie van de eene partij tot de andere overgingen, moesten herdoopt worden. Over en weer deed men elkander in den ban, ja zoo gruwelijk woedde de tweedracht, dat man en vrouw, wanneer zij tot verschillende partijen behoorden, kinderen en goederen verdeelden en voor altijd van elkander scheidden.

De Humstervrede, in 1574 in Humsterland (Groningen) gesloten, gaf maar een poosje verademing. De meeste Vlamingen waren er hoe langer hoe minder mee ingenomen, zoodat het noodig bleek den vrede op een beteren grondslag te vestigen [1]).

Met dit doel kwamen beide partijen in 1576 te *Hoorn* bijeen. Aanvankelijk scheen alles weer goed te gaan. Men begon met voorkomendheid en vriendelijkheid. Men eindigde met bitterheid.

Uit naam van de Vlamingen verzocht Hans Busschaart, Hans de Wever, dat de Friezen een vredesvoorstel zouden doen. Dit voorstel, bij monde van Jan Willems van Hoorn ingediend, hield in, dat allen, die in den grooten twist betrokken waren geweest, zich ieder voor zijne eigene gemeente zouden verantwoorden en zich aan hare uitspraak zonder verdere moeite of klacht onderwerpen, waarna allen opnieuw zouden samenkomen om elkander te vergeven [2]), al wat er was misdaan in het vuur der liefde te werpen en te laten verbranden en verteren, van weerszijden schuld te bekennen, te samen belijdenis van zonde te doen voor God en Hem om

---

1) 't Verbond der vier steden en de groote twist zijn uitvoerig behandeld door Prof. de Hoop Scheffer. Doopsgez. Bijdragen 1893.

2) Syvaert Pieters. Corte Aenwysinghe bl. 34, 35.

vergeving te bidden [1]). Terstond namen de Vlamingen dit aan onder algemeene blijdschap wegens deze schoone overeenstemming. In de vreugde zijns harten stelde Tijs Gerrits van Hoorn zelfs voor, dat Hans de Wever, de Vlaming, den volgenden morgen de vermaning zou doen.

Doch bij nader inzien kwamen Hans de Wever en de zijnen op hun besluit terug en gaven te kennen, dat zij zich het recht voorbehielden zich al of niet aan de beslissing der gemeente te onderwerpen, en het ook beter vonden al wat er gebeurd was nog eens te bespreken, opdat wie de meeste schuld bleek te hebben de zwaarste straf zou lijden.

Hierdoor liep alles weer in de war. Men scheidde in vijandschap.

Welk een toorn spreekt er uit het verslag van den Vlaming Jan van Ophoorn over deze vergadering. „Wij hebben aldaer tot Hoorn geweest ende openbaer bevonden, dat onse adversanten voor ons hadden bereyt ende geleyt loose ende bedrieghelycke lagen, stricken ende netten, om ons alsoo te vangen, willende alle gepasseerde ongerechtige handelingen ende daden te samen in eenen pot werpen ende versmoren; maer de Heere heeft ons bewaert, dat wy hare boosheden merckende haer niet te wille geweest en zijn. Maer ick moet u verhalen een ghelyckenisse van Godts Gemeynte: daer was een vrouwe, die hadde gebaert ende opgevoedt veele schoone lieve kinderen: doen quamen daer quade moordenaers ende vermoorden meest alle dese goede kinderen. Andermaels heeft dese vrouwe wederomme gebaert ende opgebracht andere kinderen. Daer nae quamen de selve moordenaers ende wouden met die laetste kinderen vrede maecken ende verdragen van alle haer voorgaende moorderyen, daer de selve laetste kinderen, als den moort haerder Broederen niet soo eygentlick weetende uyt slechtigheyt [2]) oock wel lichtelick inne souden geconsenteert hebben; maer de Moeder en de overgebleven oudste kinderen, als den moort haerder Broederen noch seer wel gedenckende, en wilden haer geensins tot alsulcken vrede ende verdragh verstaen [3]).

---

1) C. v. Gent, a. w. bl. 38, 39.
2) Eenvoud, onnoozelheid.
3) C. v. Gent. a. w. bl. 39, 40.

In 1578 werd te *Emden* eene nieuwe poging beproefd om den vrede te herstellen. De voornaamste oudsten en dienaars der Vlamingen, onder wie Hans de Wever, Jan van Ophoorn en Pieter Willem van Keulen, daar bijeenvergaderd, zonden 2 April eene *vredepresentatie* aan de Friezen: indien zij iemand in den jammerlijken twist in geschrifte, woorden of oordeel hadden verongelijkt, waren zij bereid deswege voor den beleedigde en voor den Heer boete te doen; werden zij in den geest der liefde van nog andere tekortkomingen overtuigd, ook hiervoor wilden zij boeten, hetzij buiten, hetzij in de gemeente, mits ook de tegenpartij zoo deed; daarom verlangden zij eene samenkomst van beide partijen, zoo talrijk mogelijk, om schuldbelijdenis te doen „sonder disputatie ofte arguatie" en elkander alles te vergeven, terwijl zij het oordeel over banwaardige zonden van de eene of andere partij wenschten over te laten aan de vergadering en aan diegenen, die later schriftelijk ingelicht zouden zijn.

De Friezen antwoordden met hunne 22 Mei te Hoorn opgestelde en onder anderen door Leenaart Bouwens, Jan Willems, Lubbert Gerrits, Hoite Renix onderteekende *Representatie*, waarin zij er nogmaals op aandrongen, dat wie aan den grooten twist hadden deelgenomen, niet in de bedoelde vergadering voor de tegenpartij, maar voor hunne eigene gemeente schuldbelijdenis zouden doen: zij voor zich wenschten een generalen vrede, eene algemeene verzoening; ook zij wilden schuld en tekortkomingen, waarvan men hen overtuigde, gaarne bekennen, maar over hetgeen men hun zonder bewijs aanwreef, moest niet de vergadering doch de eigene gemeente oordeelen; wat deze hun oplegde, zouden zij met gelatenheid dragen en nakomen; bijaldien ook de Vlamingen zich aan het oordeel der gemeenten wilden onderwerpen, waren zij genegen de gewenschte samenkomst met hen te houden: aan de vergadering echter en aan hen, die later van het verhandelde schriftelijk onderricht zouden worden, het oordeel over te laten zou, de ervaring leerde het maar al te goed, slechts nieuwen twist in 't leven roepen.

Uit de gewisselde stukken bleek duidelijk dat er tusschen de onderhandelaars nog hetzelfde verschil van zienswijze bestond als in 1576 te Hoorn. Dit liet weinig goeds verwachten,

tenzij iemand wenschte af te gaan op de vredelievende betuigingen van presentatie en representatie beide.

't Was, volgens de Vlamingen, om te weenen en te zuchten, dat de schaapkens zoo verstrooid en verdwaald gingen, die zoo liefelijk plachten saam te komen in het huis des Heeren; men behoorde te bidden, dat de Heer zich over Zion ontfermde, opdat Jerusalems muren werden opgebouwd, de kostelijke zalfolie van den geestelijken Aäron Jezus Christus op alle bekommerde harten vloeide, de dauw des H. Geestes van den geestelijken berg Hermon de benauwde conscienties bevochtigde en reinigde en allen wederom te samen in het heiligdom des Allerhoogsten heilige handen zonder gramschap en twist mochten opheffen.

Lieve mannen, hernamen de Friezen, wat gij zeidet is ook onze innige bede. „Jae wanneer de Heere de gevanckenisse Syons soo wilde keeren, soo souden wy zijn ghelyck de droomende ende onsen mondt soude vol lachens, onse tonghe vol beroemens wesen, jae geen meerder blijdschap opter aerden soude ons meer moghen geschieden dan dat wy 't selve sien ende beleven mochten, dat de heerlycke wyngaert des Heeren weder alsoo mochte bloeyen, syn tuynen ghebetert worden, die nu over lange wat verstoten ende vertreden syn gheweest ende dat de verstroyde schapen Christi weder te samen gheroepen mochten worden totten Herder ende Bisschop haerder zielen" [1]).

Al deze schoone woorden verstoven als kaf voor den wind op de vergadering. Elke partij bleef bij hare eigene meening en trachtte deze aan de tegenpartij op te dringen. De hoofdzaak werd weder onder bijzaken begraven. De Vlamingen verloren in hunne steeds stijgende drift het doel der bijeenkomst zelfs zoover uit het oog, dat zij het ondanks 't verzet van hun partijgenoot Pieter van Keulen wilden doordrijven, dat de Humster vrede nietig werd verklaard.

Onverrichter zake ging men uiteen.

Hiermee was de toestand zeer verergerd.

In hunne verbittering zeiden de Vlamingen den Humstervrede op en drongen als andere Nehemia's diegenen onder

1) Syv. Pieters. a. w. bl. 37, 38 en 43, 44.

hunne broeders, die gedurende den vrede met leden van de partij der Friezen getrouwd waren, hunne vrouwen weg te zenden, indien deze zich niet door herdoop wilden laten opnemen in de Vlaamsche gemeente [1]).

Wel mocht Pieter van Keulen in zijne schuldbekentenis van 1589 klagen, dat de Representatie der Friezen, die volgens hem het goede middel aangaf om eendracht te scheppen, juist de oorzaak werd van wijder vredebreuk, zooals blijkt, zegt hij, „door die openbare daet der nieuwe verwoestinghe door heerschappije der beyder partyen over die conscientien, die nu noch gheweldigher door eyghen gherechticheydt ende verkooren onschriftmatighe heylicheydt de overhand neemt: te verdrucken, defameren, lasteren ende schelden alle die niet jae ende amen op alle dat ghene seggen, datmen inde plaetse van des Heeren Heylighe woordt voorstelt ende drijft" [2]).

Vlamingen en Friezen schenen voortaan te wedijveren wie door gedurige afscheiding van de onzuivere bestanddeelen den Heer de reinste gemeente zou bewaren, 't meest in eigen ingewand wroeten om het bederf te weren. Onder beide partijen volgde scheuring op scheuring.

In 1586 was Thomas Byntgens leeraar der Vlamingen te Franeker. Hij ging verscheiden leden van zijne gemeente te ver in de hardheid, waarmee hij den ban toepaste. Des te meer mocht hij waken, dat hij geen vat op zich zelf gaf. Veler oogen keken scherp op hem toe, veler ooren waren geopend voor het kleinste gerucht, en in 't goede stedeken Franeker was 't niet onmogelijk, dat de een omtrent den ander een lasterlijk praatje opving. Dit gebeurde in 't genoemde jaar aan broeder Hendrik Croll. Hij hoorde, zooals hij later zelf verklaarde „uit de wereld" d. w. z. niet van een doopsgezinde, dat Byntgens een huis had gekocht, ja volgens de leugenachtige koopacte voor 800, maar inderdaad slechts voor 700 goudguldens. Bovendien werd er verteld, dat Byntgens het huis niet had *mogen* koopen, wijl het door de moeder van den verkooper wegens schuld in onderpand was gegeven, zoodat door dezen koop schade was berokkend aan eene weduwe

---

1) C. v. Gent. a. w. bl. 37
2) C. v. Gent. a. w. bl. 53.

en aan weezen; hij zou zelfs op den eersten termijn *f* 250 van den koopprijs hebben afbetaald, maar zich hebben laten quiteeren voor *f* 350.

Er was dus sprake van valschheid in geschrifte, verdrukking van weduwe en weezen, list en leugen en bedrog. Geen wonder dat de dienaars Jacob Keest, Joos Jansz. en Jacob Berends verlangden, dat Bijntgens zich voor de gemeente zou verantwoorden; geen wonder ook, dat hij op eene samenkomst te zijnen huize met eenige dienaars betuigde spijt te hebben van den huiskoop; ofschoon hij zich voor de gemeente zoo goed wist te verantwoorden, dat zij met algemeene stemmen besloot hem in zijn dienst te laten.

De drie genoemde mannen rustten echter niet, eer de zaak op nieuw werd onderzocht, ditmaal in 't bijzijn van leeraars uit Holland en van vertegenwoordigers der omliggende gemeenten. Wederom was de uitslag Bijntgens gunstig. Zijne drie aanklagers vielen schreiend op de knieën, smeekten om vergiffenis en reikten hem de broederhand.

Kort daarop was hunne vrome stemming verdwenen. Bijntgens zelf zei, dat zij wel verre van over dien huiskoop zoo ontsticht te zijn hem haatten, omdat hij in het drijven van den ban vasthield aan de waarheid [1]). Van de andere zijde werd gefluisterd, dat hij het huis voor een ander gekocht, maar bedriegelijk aan zich getrokken had [2]). Het einde was, dat Jakob Keest en de zijnen zich in 1587 afscheidden en door de gemeente van Bijntgens, nadat alle vermaningen en waarschuwingen vruchteloos waren gebleven, met algemeene stemmen in den ban werden gedaan.

Wel werd er in 1588 nog eene vergadering gehouden, door vele leeraars uit N. en Z. Holland en Friesland bijgewoond, om den afgescheidenen gelegenheid te geven hunne grieven uiteen te zetten; wel smeekten dezen, mannen en vrouwen, met vele tranen weder om vergiffenis en scheen de breuk geheeld; maar nauwelijks waren de buitenmannen vertrokken, of het Jacob-Keestvolk, vertoornd over den eisch der tegenpartij van „boete en reparatie", vereenigde zich en nu voor goed tot eene afzonderlijke gemeente.

1) J. H. Verkindert. Eene korte ende seer grondighe Historische vertellinge bl. 17.
2) G. Brandt. Historie der Reformatie I bl. 596.

De twist bleef niet tot Franeker beperkt, liep voort door alle Vlaamsche gemeenten, daar men om dien huiskoop „by-na de gheheele wereldt in roer stelde, van Oosten tot Westen alle kercken scheurde, Mannen ende Vrouwen van malkanderen scheyde ende de kinderen in 't wildt liet loopen" [1]).

Zoo werden de *Vlamingen* in twee partijen verdeeld: de *Huiskoopers of oude Vlamingen* en de *Contra-Huiskoopers of Jonge Vlamingen*, het Thomas Byntgenvolk en het Jacob-Keestvolk.

In plaats van wijsheid te leeren uit hetgeen onder de Vlamingen gebeurd was, hebben *de Friezen* hen spoedig nagevolgd.

Reeds in 1589 greep ook onder hen de eerste scheuring plaats. Streng omtrent ban en mijding, konden zij het niet verdragen, dat onder hen sommige leeraars met hun aanhang, met name *Lubbert Gerrits* van Hoorn, tot zachtere gevoelens overhelden. Lubbert Gerrits zocht de gevallen, waar de ban moest worden toegepast, te beperken. Hij drong er op aan, dat noch wie tot eene andere partij waren overgegaan door hunne voormalige gemeente zouden worden gebannen, indien zij het niet lichtvaardig maar naar den drang van hun geweten hadden gedaan, noch wie schuldig stonden aan buitentrouw doch over hunne daad berouw hadden. Om de gemoederen daarvoor gunstig te stemmen, trachtte hij de kracht der oude gewoonte, volgens welke iedere partij hare eigene gemeente voor de eenige arke des behouds hield, hierdoor te verzwakken, dat hij het aanprees geen herdoop te bedienen aan wie van de Vlamingen overkwamen, waarmee immers de rechtmatigheid van den doop der Vlamingen, en stilzwijgend eveneens het christelijk karakter van hunne gemeente, erkend werd.

Ook de *gevolgen* van den ban wenschte Lubbert Gerrits te verzachten. Men moest, meende hij, geene echtmijding eischen, zelfs geene halve met scheiding alleen van tafel en bed, maar gemeenschappelijk gebruik van goederen en renten [2]), want

---

1) Noodwendighe Verklaringhe over seker Boecxken, gheintituleert: Een klare vertooninghe van 't verscheel ende onderscheydt datter is tusschen die ghenoemde vereenichde ghemeente ende die Evangelische leeringe Christi door F—R. K—S. bl. 27.

2) Faukelius. Babel dat is verwerringhe der Weder-dooperen onder malkanderen; daarvoor 't Kort Verhael bl. 27.

was zij al door Leenaart Bouwens en Dirk Filips overgeleverd, in de Schrift vond hij haar nergens voorgeschreven. Geene andere mijding hield hij voor geoorloofd dan eene *wereldsche*, waarbij men met den gebannene geen handel dreef, geen koop of verkoop sloot.

IJveraars als Tijs Gerrits, Jan Jakob Haaijes en Joost Ewouts scholden hem hierom een afvallige, een verachter van de oude leer en maakten om hem in de Friesche gemeenten eene beroering, die eerst ophield, nadat hij en de zijnen waren uitgeworpen. De vergadering in 1589 te Hoorn gehouden spreekt over Lubbert Gerrits het banvonnis uit „omdat hij het mijden van echtelieden met gebroken schriften casseert ende annulleert en den doop der Vlamingen, Hoogduitschen, Waterlanders, Franekers, daar de voetwasschers mede vereenigd zijn, in achting en waarde stelt, en niemand van die, welke zich van de gemeente afkeeren en zeggen, zij doen 't uit hunne conscientie zonder lasteren, en zich met Vlamingen, Duitschen, Waterlanders, Franekers vereenigen en broederschap houden, begeert te straffen of af te zonderen, hoewel zij de gemeente en Goddelijke gemeenschap verlaten en met anderen onderhouden, daar niet weinige afvalligen onder zijn" [1]).

Van nu af waren ook *de Friezen* verdeeld in twee partijen: de *oude Friezen* en de *jonge* (*zachte of slappe*) *Friezen*, het Tijs Gerritsvolk en het Lubbert Gerritsvolk.

Binnen korten tijd splitsten de strengere Vlamingen en Friezen zich weer in onderafdeelingen, de *oude Friezen* in het Jan Jakobs- en het Pieter Jeltjesvolk, terwijl de *oude Vlamingen* in 1598 de Bankroetiers of het Vermeulensvolk, in 1620 de Borstentasters of het Lukas Filipsvolk, tegenstanders van het Vincent de Hondsvolk, uit hun midden banden, maar zelfs na deze zuivering nieuwe afdeelingen vormden, die zich de Groninger Oude Vlamingen en de Dantziger Oude Vlamingen noemden.

De broederschap der Doopsgezinden begon meer en meer te gelijken op een Babel van verwarring. De eigengerechtigheid dreef om over anderen den baas te spelen, „te meesteren ende de ghebreken nae ons latendunckenheydt ghenesen" maar den

1) Blaupot ten Cate. Geschiedenis der Doopsgezinden in Holland enz I, bl. 126, 127.

waren medicijnmeester voorbij te gaan, waardoor „meerder scheuringhe ende deylinghe ghevolght is [1]) en „de wedersprekers der waerheyt" (d. w. z. de niet-doopsgezinden) om de menigvuldige verdeeldheden en scheuringen „de waerheydt Gods" (d. i. het doopsgezinde geloof) lasterden [2]). Indien er toch onder de Doopsgezinden zelven waren, die het geharrewar moede werden, zooals vroeger Ebbe Pieters van Harlingen bad, dat hij uit de razernij verlost mocht worden [3]), indien velen zelfs om in vrede te leven de broederschap verlieten en zich bij de Hervormden voegden, hoe moesten dan niet-doopsgezinden om haar eindeloos krakeel haar minachten? Klinkt het niet uit de hoogte, als Gerard Brandt zegt: „Hoe sommigen de verdeelingen smaldeelden, en d'eene scheuring uit d'andere trokken, verdriet mij langer t'ondersoeken, te meer om dat d'oorsaeken hunner afscheuringen ten grooten deele van seer kleen belang of duister en onnaspeurlyk zyn"? [4]). Niet zonder spot zei ook Hugo de Groot: „Er zijn zoovele en zoo velerlei soort van Herdooperen, dat men niet weet of zij meer van elkander dan van andere gezindheden verschillen; dat alleen, waar zij naar genoemd worden, hebben zij met elkander gemeen [5]). Wie buiten de broederschap stond kon het allerminst billijken, als de drijvers zich met een beroep op Matt. 18 : 7 en op 1 Kor. XI : 19 verontschuldigden en volhielden, dat ergernissen noodzakelijk waren en dat er sekten moesten zijn, opdat de oprechten openbaar werden, ja twist en scheuring en verdeeldheden de middelen waren, waarmee God zijn volk beproefde en louterde, immers de kwade en bedorven leden uit het midden der vromen afscheidde, opdat het gansche lichaam niet zou verloren gaan [6]), door een weinig zuurdeeg, door één zondaar al het deeg, de geheele gemeente, die een zoet deeg in Christus Jezus moest zijn, niet verzuren, verontreinigd en bevlekt worden [7]).

1) Grondich Bericht der onderhandelinge tusschen die men een deel der Vlaemsche Gemeynten noemt ende der bevredichder Broederschap, bl. 32.

2) Syv. Pieters. Corte Aenwysinghe bl. 30.

3) C. v. Gent a. W. bl. 30. 4) Historie der Reformatie I, bl. 596, 597.

5) Blaupot ten Cate a. W. I, bl. 315.

6) Syv. Pieters. Corte Aenwysinge, bl. 63.

7) Claes Ganglofs. Antwoort ende verclaringhe uut die heylige schriftuere A° 1605, bl. 16.

Tegenover zulk bannen en scheuren van de strenge partijen begon bij de zachtzinniger en verdraagzamer Doopsgezinden de behoefte aan onderlinge toenadering en vereeniging levendig te worden. *Hoogduitschen*, *Jonge Friezen* en *Waterlanders* bewogen zich onwillekeurig naar elkander toe.

1 Mei 1591 sloten de *Hoogduitschen* en de *Jonge Friezen* broederschap op het concept van Keulen, waarin zij beleden, dat de gemeente der heiligen de macht had te binden en te ontbinden, doch zich bij kleine geschillen moest gedragen naar het voorschrift van Matt. 18 : 15—19 en alleen wegens zware zonden des vleesches de mijding toepassen, evenwel niet te streng en te hard, maar nooit de echtmijding, die een misbruik was; dat men buitentrouw volstrekt niet mocht gedoogen maar bij verschil van meening over den ban elkander in liefde behoorde te verdragen.

De aldus vereenigden, verheugd over het verkregen resultaat, wendden zich onmiddellijk tot de *Waterlanders* met het verzoek of zij hun eene schriftelijke verklaring omtrent hunne gevoelens wilden zenden. Reeds het volgende jaar (1592) werd hieraan voldaan met eene belijdenis, door vier Waterlandsche leeraars gesteld, die zeer gunstig werd opgenomen. Eerst vertrouwden echter vele Waterlandsche gemeenten de gematigdheid niet van hen, die hun onverwachts de broederhand hadden toegestoken; doch het gelukte den Waterlandschen leeraar van Alkmaar, *Hans de Ries*, haar tegenzin te overwinnen, zoodat in 1601 de vereeniging van de Hoogduitschen, Jonge Friezen en Waterlanders tot stand kwam.

Tegenover de hopeloos verdeelde strenge partij stonden de thans verbonden gematigden een tijd lang als één man onder den naam van *de Bevredigde Broederschap* [1]).

Slechts een tijd lang! want eer het jaar 1613 was verstreken brak de pas gesnoerde band. Nadat sommige Friezen en Hoogduitschen vruchteloos hadden geëischt, dat buitentrouw weer met den ban zou worden gestraft, onttrokken zij zich aan de jonge vereeniging om voortaan als „*de Afgedeelden*" op zich zelf te staan [2]).

1) Ook de Waterlandsche gemeente geheeten.

2) Tot deze Afgedeelden behoorden o. a.: Lenaart Klock, Jakob Thomasz, Mattheus keizer, Hendrik Jansz., Riewert Ritskens, Hans Matthysz, Cornelis Aartsz, Dirk Everts.

Deze Afgedeelden keurden het af, dat de Vereenigden of Bevredigden de buitentrouw wilden gestraft hebben *naar bevind van zaken*, niet in ieder geval en zonder dat de godsvrucht der echtelieden in aanmerking werd genomen, en de eene gemeente niet onderworpen achtten aan het oordeel der andere. Volgens hen moest alle buitentrouw worden gestraft en wie daaraan schuldig stond niet alleen voor zijne eigene gemeente een balling zijn, maar wegens haar vonnis door alle gemeenten als gebannen beschouwd worden, *want de gemeente Gods behoorde overal naar één regel te leven* [1]). Zij konden het niet billijken, dat de Vereenigden, wijl de boete den ingang ten eeuwigen leven opende, alleen de onboetvaardigen wilden bannen. Of moest de overtreder niet eerst gebannen worden om zich vervolgens door zijne boete de wederopname in de gemeente waardig te maken? Bovendien scheen het hun toe, dat de Vereenigden vol waren van de zucht naar nieuwigheden: waarom zongen zij in hunne godsdienstige samenkomsten alleen psalmen en geen geestelijke liedekens; waarom plaatsten zij in hunne vermaanhuizen armenbussen; waarom zaten zij bij het Avondmaal aan eene tafel? Hoe licht kon men zich aan zulke nieuwigheden vergapen en het heilige doel der Avondmaalsviering vergeten! Het allerergste was nog, dat de Vereenigden jongelieden wilden ter school zenden om hen talen te laten leeren en aldus bekwaam te maken voor het predikambt. Was dit geen groote dwaling, den geloovigen, wedergeboren kinderen Gods, geen schrikkelijke gruwel; zou de gemeente op deze wijze niet spoedig van zotten geregeerd worden, wijl de geleerdheid der wereld dwaasheid was voor God? Hadden profeten en apostelen soms gestudeerd? Geleerdheid strekte slechts om wat aanzien bij de wereld te krijgen. De eenige rechte leermeester was Christus.

Het liet de Afgedeelden koud, als zij scheurmakers, ketters, hardnekkigen, echtbrekers werden geheeten door lieden, die zich zelven wel de vereenigde of bevredigde broederschap noemden, doch volgens hen geene andere vruchten voortbrachten dan haat en tweedracht en veeleer Goliatskinderen

---

1) Claes Cornelisz.: Een klare vertooninge vandt verscheel ende onderscheyt datter is tusschen die ghenoemde vereenichde ghemeente ende die Evangelische leeringe Christi, bl. 6, 7, 17, 18. (A° 1616).

moesten heeten, omdat „het Heyr des Levendighen Gods'' zoo deerlijk door hen werd beschaamd gemaakt [1]).

De Vereenigden op hunne beurt ergerden zich aan de Afgedeelden, omdat dezen alle pogingen om hen bij de gemeente te houden hadden verijdeld en „de bruid Christi'' openlijk tentoongesteld en gebrandmerkt, tot een schandelijk schouwspel voor hare benijders en erfvijanden. Zij bleven ook op de gehoorde verwijten het antwoord niet schuldig. Terwijl zij volhielden, dat niet het huwelijk met iemand van eene andere gezindte of partij, maar alleen *het trouwen buiten den Heer*, d. i. het lichtzinnig, goddeloos trouwen, buitentrouw en als zoodanig strafbaar verdiende te heeten, verdedigden zij zich krachtig tegen hunne aanvallers. 't Was, zeiden zij, onbillijk hun te verwijten, dat zij geen geestelijke liedekens gebruikten. Wat toch was 't geval? Vóór de scheuring hadden zij twee personen opgedragen ieder een liederenbundel samen te stellen. Eén van dezen had zich van die taak gekweten, doch niet naar hun genoegen; van den anderen, Leenaart Klock, was niets ingekomen en zoo waren zij „ter noodt aen de Psalmen gheraeckt''. Zij verwierpen de Liedekens volstrekt niet, integendeel, zoo men geholpen was door geestelijke liedekens te zingen, zouden zij spoedig een liederenbundel bij de Psalmen voegen en daaruit „soo soetelyck 't samen singhen dat de Enghelen inden Hemel er naer luisteren souden'' [2]).

Wat het bezwaar aanging tegen het leeren van vreemde talen, deden zij het volgende opmerken: vooreerst toonden de Afgedeelden zelf zich niet van vreemde talen afkeerig; Lenaert Klock althans, nu een hunner, gebruikte wel eens het Latijn, schreef zijn naam dikwijls Leonardus Campana, ja had daarmee zelfs een versje gemaakt:

Als Leo verwindt en nardus begint den reuck te gheven,
Campanas gheluydt ons daeghlycx beduydt het eyndt van [ons leven.

Maar ten tweede: Zou de gemeente bij de kennis van vreemde talen inderdaad door zotten worden bestuurd? Ston-

---

1) Claes Cornelisz. a. W. bl. 32, 37.
2) F—R. K—S. Noodwendighe Verklaringhe enz. bl. 23 (A° 1616).

den er vroeger dan enkel wijzen aan haar hoofd, toen de hoogste godsdienst in het lichtvaardig bannen en verdoemen scheen te bestaan, en ieder zijne gemeente hield voor eene arke Noachs, buiten welke niemand zalig kon worden, maar „onder de Sendvloed van Gods toorne moest versopen blyven"? Waren dat wijzen geweest, zoo wilden zij liever dwaas zijn. Ja indien de kennis der talen dwaas maakte voor God, zou de oudste Apostolische kerk door de allergrootste zotten geregeerd zijn, daar niemand ter wereld in de talen zoo ervaren was als de Apostelen des Heeren [1]). Zij voor zich vonden het de moeite niet waard elkander „te bijten en te eten" om zoo geringe zaken als Claes Cornelisz. hun voor de voeten had geworpen of om hetgeen andere Afgedeelden hun kwalijk namen: nl. dat er onder hen van een kansel werd gepredikt en een tekst uit een boek voorgelezen naar de manier van de „wereldsche" predikanten, of dat iemand onder de bediening des Avondmaals overluid las uit de Schrift enz. Begrepen de Afgedeelden dan niet, dat zij zich zelven een mantel van allerlei uitgezochte lappen omhingen en zich voor de gansche wereld tentoonstelden? Wat pochten zij toch, dat zij de smetten en vuilighe-den van de Vereenigden ter dege hadden aangewezen? Het waren zeker zoo groote en stinkende vuiligheden, dat wie om zich van éene te reinigen wegliep en kerken scheurde en het volk in twee hoopen stelde een heilig vat was. [2])

Onder zulke omstandigheden mocht Hans de Ries van Alkmaar, in 1612 uitgenoodigd te Dantzig te komen om er de Doopsgezinden met raad en daad bij te staan tegen de Socinianen, het voor zijn plicht houden t'huis te blijven en in 't vaderland tegen verdere scheuring te waken. [3])

Uit alles blijkt, dat de tijden den Socinianen niet gunstig waren, gelijk in 1598 bij het bezoek van hunne woordvoerders Ostorodt en Woidowski aan ons land, zoo ook in 1612, toen zij door middel van de Dantziger Mennonieten met de Doopsgezinden in Nederland in broederschap vereenigd hoopten te worden.

Er was al genoeg verschil. Wie moest niet vreezen, dat de

1) F—R. K—S. a. W. bl. 27.
2) Ibid. bl. 34, 35.
3) H. de Ries. Antwoord aan de leeraren van Pruisen Jūni 1613 en Brief aan den Sociniaan Ulrich Herwart. Invent. II Amsterd. Archief n°. 2934 en n°. 2939.

hier en daar met veel moeite verkregen eendracht in gevaar komen, de verdeeldheid overal toenemen zou door de opname van de Sociniaansche ketters?

Niet minder vreesden de Doopsgezinden, dat *de overheid* tegen hen ingenomen zou worden bij de geringste gemeenschap met de alom in het kwaadste gerucht staande Socinianen. Zij zelf waren immers niet bemind, werden alleen maar geduld; weinig was genoeg om hen in moeilijkheden te brengen.

Schild en steun waren hun *de Oranjevorsten.*

Prins Willem van Oranje handhaafde ook voor hen de vrijheid van godsdienst en geweten. Hij en de Staten hadden een afkeer van alle inquisitie, wenschten niemand te binden aan eenig gevoelen, waaromtrent de geleerden zelf het oneens waren. Wel was hem de handhaving der Gereformeerde Religie opgedragen, doch met de bepaling, dat niemand wegens zijn geloof of zijne conscientie last of beletsel zou worden aangedaan. De trouwe Prins strekte zijne hand beschermend over de Doopsgezinden uit, wanneer zij in den nood bij hem eene toevlucht zochten. Den Magistraat van Middelburg, die hun in 1577 wegens hunne eedsweigering had verboden hunne winkels geopend te houden om nering te drijven, gelastte hij dit verbod in te trekken, terwijl hij er op wees, dat zij sedert vele jaren zonder den burgerlijken eed te doen, alle lasten en schattingen gewillig hadden gedragen en niets anders begeerden dan die vrijheid van geweten, waarom de oorlog tegen den Koning van Spanje was begonnen en die ook zij, niet zonder groot gevaar voor lijf en leven, hadden helpen gewinnen. Zelfs Marnix van St. Aldegonde, 's Prinsen vertrouwde vriend, kon zijne goede gezindheid niet aan 't wankelen brengen. Hoe heftig Marnix ook verlangde, dat men degenen zou verwerpen, die den band van alle menschelijke maatschappij losmaakten, de Prins bleef bij zijne meening, dat dit de kerk veel afbreuk zou doen en men het niet mocht vorderen, tenzij dat men wilde erkennen, dat de Papisten billijk handelden, toen zij andersdenkenden dwongen tegen hun geweten den Roomschen godsdienst te belijden; hij voegde er bij, dat velen al wrevelig zeiden, dat de kerkelijken zich de macht over de gewetens

wilden aanmatigen en eene nieuwe priesterheerschappij of monnikerij [1]) stichten.

Desniettemin durfde de overheid van Middelburg het volgende jaar den Doopsgezinden op nieuw bevelen den eed te doen en bovendien gewapend de wacht te betrekken of anders hunne winkels te sluiten. Te vergeefs smeekten zij, op het punt van den eed vrij gelaten te worden en wachten in hunne plaats te mogen stellen; zij zouden hunne broodwinning hebben verloren, indien de Prins hun niet andermaal te hulp was gekomen met een schrijven van 26 Juli 1578, waarin hij den wethouders van Middelburg hunne groote onbillijkheid verweet, daar het hun niet vrijstond zich met iemands conscientie te bemoeien, en hun nogmaals verbood de Doopsgezinden te beletten koopmanschap te drijven, om voor vrouw en kinderen den kost te verdienen [2]).

Prins Maurits volgde 't voorbeeld van zijn vader. Zoodra de Middelburgsche overheid de Doopsgezinden weer bedreigde, beval hij in een brief van 4 Maart 1593, zich te hunnen aanzien te gedragen naar de resoluties van zijnen Heer Vader, den Prins van Oranje, „aengesien dese saeke niet alleen de stadt Middelburg in 't particulier, maer dese vereenigde Provincien in 't generael was aengaende" [3]).

Ook *de Staten* hielden den Doopsgezinden meestal de hand boven 't hoofd tegenover de kwaadwilligheid van verscheidene stedelijke regeeringen en het drijven van de gereformeerde predikanten.

Had reeds Prins Willem zich uitgelaten, dat de predikanten met hun eenzijdig ijveren de religie in 't vaderland ten verderve zouden voeren; had Maurits na de Dordtsche Synode eens gramstorig geroepen: Wat duivel willen de predikanten nu nog meer; hebben zij nog hun zin niet, hebben zij het te Dordt niet gemaakt, zooals zij 't hebben wilden? [4]) de Staten waren over hunne aanmatiging even misnoegd en vaardig daaraan weerstand te bieden. De predikanten, overmoedig wegens hunne macht over het volk, mengden zich immers maar al te vaak in de aangelegenheden der regeering, zochten

---

1) G. Brandt a. W. I, bl. 587—589.
2) G. Brandt a. W. I, bl. 609, 610.
3) Dezelfde a. W. I, bl. 780, 781.
4) Dezelfde a. W. IV, bl. 469.

haar hunne zienswijze op te dringen, lieten niet onduidelijk uitkomen, dat zij, wachters van Zion, volgzaamheid mochten vorderen, ja noodzaakten.de Staten strenger plakkaten uit te vaardigen dan waarin zij lust hadden. In dezen strijd van macht tegen macht waren de Staten als van zelf geneigd tegen de predikanten partij te trekken voor de Doopsgezinden. Welk een kwalijk ingehouden toorn spreekt er uit het trotsch bescheid van Oldenbarnevelt aan de deputatie der kerkelijken, die in 1587 bij de Staten een vertoog over de noodzakelijkheid van krasser maatregelen tegen de Doopsgezinden was komen indienen: „er staat in uw vertoog niets, dat de Staten niet reeds wisten; niet minder dan u gaat den Staten 's lands welzijn ter harte en zij zullen daarin wel zonder u voorzien. Gij kunt dus gaan en de Staten voor de zaken laten zorgen". Meer dan één *overheidspersoon* luchtte zijne ergernis op soortgelijke wijze. Gerard van der Laan, oud-burgemeester van Haarlem, noemde in een brief aan den gereformeerden kerkeraad (A° 1615) de predikanten ronduit onrustige en ambitieuse geesten, die onder den dekmantel van vurigen ijver voor den godsdienst verderf en schandaal teweegbrachten en het op hun geweten hadden, dat Brabant en Vlaanderen van het Evangelisch geloof waren afgevallen, wijl het hem na ernstig onderzoek was gebleken, dat de eenige oorzaak hierin gelegen was „dat de kiekens wilden heerschen en vliegen boven de wouwe"; ja hij sprak het onverbloemd uit, dat de predikanten en hun aanhang de Heeren Staten in de dagen van Leicester hadden willen dwingen met den Koning van Spanje te onderhandelen, opdat zij van het juk der Staten zouden worden ontheven en onder een groot monarch zich, zooals zij voorgaven, de vrije beoefening der zuivere leer konden bedingen. De Staten prees hij daarentegen wegens de manhaftigheid, wijsheid en gematigdheid, waarmee zij de religie in 't land hadden bewaard: „indien men 't op dese Zeloten hadt laeten aankomen, die alleen de vlagge in Religions saeken willen voeren, waer soude doch de suivre Religie binnen drie maenden daer na te vinden syn geweest .... 't Is waer men hoort het niet gaerne. Ik ontdek ook niet gaerne desen pot met roosen" [1]). Even weinig

---

1) G. Brandt a. W. II, bl. 292 vv.

vleiend schreef in 1621 Baljuw P. C. Hooft, door de kerkelijken beschuldigd, dat hij de verboden vergaderingen niet genoeg belette: „men vindt nu kerkelijken, die hun meester boven 't hooft leeren en bequaemer regel van 't geestelijk recht bedacht hebben dan deze: Oordeelt niet, opdat gij niet geoordeelt en wordt. Aen mij, die hun nooit in hun vaerwater was, hebben se mede hunnen aerdt moeten toonen. Wacht u voor 't gezelschap, dat de Godsdienst in den mondt bestorven is, selden sal se daer in 't hert leven. Maer al liet men de schijnheiligen met mij en mijns gelijken omspringen als de kat met de muis, men sal hun, hoop ik, daerom de kaes (denkt het klem der regeering) niet beveelen. Ik houde de huisheer te wijs" [1]).

Zoowel deze weerzin van de Staten en van vele invloedrijke ambtenaren tegen de kerkelijken als de genegenheid der Prinsen van Oranje kwam den Doopsgezinden ten goede, zoodat zij gewoonlijk meer den schrik dan de uitwerking ondervonden der vaak hard klinkende maar meestal met weinig gestrengheid uitgevoerde plakkaten.

Intusschen waren zij niets meer dan eene gedulde sekte. Den Stadhouder was de handhaving opgedragen van de *Gereformeerde Religie.* De Staten, de stedelijke regeeringen waren gereformeerd en natuurlijk aangewezen op hetzelfde als de Stadhouder. Het eenige erkende recht van de dissenters was van negatieven aard, het recht van niet wegens hun geloof onderzocht en gemolesteerd te worden, terwijl het aan 't oordeel der overheidspersonen was overgelaten, *hoever* men moest gaan in het dulden van de niet-gereformeerde gezindten, hare openbare godsdienstoefeningen en hare godsdienstige levenspraktijk.

Onder hunne hervormde landgenooten verkeerden de Doopsgezinden gelijk iemand, die jaar in jaar uit als gast inwoont bij wie hem niet om des voordeels wil maar uit loutre welwillendheid opnam in zijn huis, doch nu ook liefst geene tegenspraak wenscht te hooren, geen verzet tegen zijn wil gedoogt, allerminst aansluiting van zijn gast bij lieden, die hem persoonlijk onaangenaam zijn. Indien de gast het onder

---

1) G. Brandt. a. W. IV, bl. 618, 619.

zulke omstandigheden waagt zijne zienswijze tegenover die van zijn gastheer te stellen, mag hij van geluk spreken, als deze zijne tegenwoordigheid blijft verdragen; verstout hij zich echter vriendschappelijken omgang, kameraadschap te hebben met des gastheers hartelijk verwenschte tegenstanders, zal het huis hem dan niet spoedig worden ontzegd of het samenleven onmogelijk gemaakt?

Dat de Staten van Zeeland evenmin als de magistraat van Middelburg vriendelijke gastheeren waren, blijkt uit hun bevel van 3 December 1588 „beschrijvinge te doen op de ongeregeltheden van de Wederdooperen, van ghelijcken op die van de vagebonden", en uit hun conceptplakkaat van 1591, „geresumeerd tegen de Doopers, want hunne ongelegentheden soo grouwelyck ende enorm zyn ende dagelix (in Walcheren bovenal) zeer toenemen, zulks dat eens te duchten is voor een Munsters oft Amsterdams spel" [1]). Gedurig werden de Doopsgezinden er aan herinnerd, dat zij maar bijwoners waren, die al blij mochten zijn, als men hen met rust liet, en die hun best hadden te doen om de gunst der machthebbers, het eenige, waarop zij bij het gemis van een vasten rechtsgrond hunne veiligheid konden bouwen, niet te verbeuren. Reeds hierom moesten zij terugdeinzen voor eene vereeniging met de bij alle overheid gehate Socinianen. De Dantzigers drongen dan ook in 1612 hun verzoek om bijstand tegen de Socinianen bij de broeders in Holland aan door er op te wijzen hoe wenschelijk het was, dat de *overheid* gewaar werd hoever de Mennonieten stonden van der Socinianen „ongefondeerde" leer, waarmee dezen zich immers bij den gemeenen man en bij de *regeering* gehaat maakten [2]). Hadden de Doopsgezinden telkens reden om te klagen over conscientiedwang, wijl de „politycken" hun nu hier dan daar verboden in hunne vermaanhuizen te prediken [3]), en lag het dus voor de hand, dat zij des te omzichtiger waren ten aanzien van al wat ergernis zou kunnen wekken, met welk eene angstige zorg moesten zij dan waken, dat zij wegens den gehaten naam der Socinianen niet in op-

1) Blaupot ten Cate. Geschiedenis der Doopsgezinden in Holland enz. I, bl. 214, 215.
2) Invent. II Amsterd. Archief N°. 2932.
3) In 1619 te Aardenburg en te Deventer op boete van 25 tot 200 goudguldens of verbanning. G. Brandt a. W. IV, 134, 156, 157.

spraak kwamen. Men zei van Hans de Ries en zijne vrienden, dat zij uit vrees daarvoor zelfs den Arminianen, na hen eerst met de vriendelijkste tegemoetkoming te hebben bejegend, ten slotte hadden verloochend op de vermaning van de Ries: Broeders, laat ons om hunnentwil geen ontijdig kruis ons op den hals halen [1]).

Niets hadden de Doopsgezinden meer te duchten dan den toorn van de *mannen der kerk*, *de gereformeerde predikanten*, die hun grooten invloed konden misbruiken tot kwelling van andersdenkenden.

Onverdraagzame volgelingen van Calvijn, hadden deze predikanten reeds in 1574 ter Synode te Dordrecht op de vraag hoe men de Wederdoopers weren of op den rechten weg brengen zou, geantwoord, dat men de overheid moest verzoeken niemand meer als burger op te nemen, die weigerde haar gehoorzaamheid te zweren, voorts, dat men dezulken, voor zoovelen als er reeds in deze gewesten woonden, moest vermanen bij de Gereformeerden het goddelijke woord te hooren en hunne kinderen te laten doopen, hen bij weigering voor de predikanten ontbieden om van hunne meening verantwoording te doen, en eindelijk, dat de predikanten in hunne geheime vergaderingen moesten trachten te komen om hun te bewijzen, dat zij verkeerd handelden [2]). Bij herhaling beproefden zij later krachtige maatregelen tegen de Doopsgezinden door te drijven. In 1625 stelden zij zelfs voor, wat eerst in 1651 door de Staten werd gedecreteerd: dat het den Doopsgezinden niet zou vrijstaan gemeenten te stichten op plaatsen, waar tot dusver geen bestaan hadden.

In overeenstemming met het synodale besluit van 1574, volgens hetwelk de predikanten in de vergaderingen der Doopsgezinden zouden verschijnen, kwamen dezen gaarne het vermaanhuis ongevraagd en zonder voorafgegane kennisgeving binnen, om de daar aanwezigen van dwaling te overtuigen. Zoo deden te Sneek Gosuinus Geldorp en Johannes Bogerman

---

1) Jan Theunisz: der Hanssytsche Mennisten Socinianismus.
2) Blaupot ten Cate. a. W. I, bl. bl. 171, 172.

in den jare 1600. Nauwelijks binnengetreden, namen zij 't woord om, gelijk zij zeiden, de eenvoudigen te onderwijzen. Maar het liep hun niet mee. Men viel hun in de rede met groot misbaar; men riep, dat hunne voorlichting niet begeerd werd, dat er elders al genoeg over de leer was gesproken en men er hier niets van wilde hooren; men zei hun, dat men voortaan van hunne komst verschoond wenschte te blijven. Na veel vergeefsche moeite sloegen de beide predikanten in 1601 een anderen weg in. Zij zochten de overheid van Sneek te overreden geene andere gezindte dan die der Gereformeerden vrijheid van godsdienstoefening toe te staan: wie er bezwaar in had valsche leeringen met geweld en ketterstraf te beteugelen uit vrees voor schade in handel en bedrijf, aanbad den God der nering; 't was beter weinig te bezitten met een gerust geweten dan landen en steden vol nering te hebben met een knagenden worm en een bevend gemoed. Dit hielp. Straks verscheen er een plakkaat, waarbij ieder, die de Doopsgezinden te zijnen huize liet vergaderen, bedreigd werd met eene boete van 12 gulden [1]).

Ietwat beleefder handelden in 1606 te Colijnsplaat de Zeeuwsche predikanten. Weliswaar traden ook zij zonder hunne komst vooraf bericht te hebben de kamer binnen, waar de Doopsgezinden waren vergaderd, maar zij wachtten ten minste tot de voorganger Dirk van Ecke zijne drie uur lange vermaning had geëindigd, eer zij het woord vroegen om aan te toonen hoe gruwelijk de Wederdoopers het arme, ellendige volk misleidden en hoe deerlijk de leeraar in zijne rede van de waarheid was afgeweken. Wat beweegt u toch, antwoordde van Ecke, ons te kwellen? Hebben wij van de Heeren Staten geen vrijheid bekomen onze leer in alle stilheid te prediken? Gaat liever uw eigen volk vermanen; er is daaronder zooveel ongeregeldheid, dat gij er werk genoeg kunt vinden! Desniettemin ging men ten twistgesprek de kamer uit naar 't open veld, opdat het groote publiek beter zou kunnen hooren [2]).

In 1609 noodzaakten de predikanten van *Zierikzee* de Doopsgezinden op dezelfde wijze tot een dispuut. Onverwachts ver-

---

1) G. Brandt, a. W. II, bl. 3, 12—14.

2) Cort ende waerachtigh verhael van een seker ghespreck ghehouden in Colynsplaete op den 5 November 1606. (bl. 1 en 2 achter de Corte Notulen van G. C. U.).

schenen zij in 't vermaanhuis bij gelegenheid van eene doopsbediening. Bisschop Jan van Voorden, uit Utrecht overgekomen om als voorganger op te treden, vermaande de broeders en zusters eerst tot geloof en boete in 't algemeen en knielde daarna met de gemeente neder om binnensmonds, in stil gebed, tot God te spreken. Nadat hij vervolgens naar aanleiding van den doop, die aanstonds zou plaats hebben, belijdenis had gedaan van aller geloof aangaande de schepping der wereld, de menschwording van Christus, Doop, Avondmaal, voetwassching, ban, overheidsambt, eed enz. en eindelijk den vrouwelijken doopelingen het hoofd ontbloot en 't haar naar achteren gestreken had, nam hij de nieuwe lidmaten door den doop in de gemeente op. Toen eerst stelden de predikanten een dispuut voor over sommige punten der religie, hetwelk dadelijk werd aangenomen.

Kort daarna ontstemden dezelfde predikanten de gemeente alweer door hunne tegenwoordigheid bij den aanvang van hare avondmaalsviering en gaven daardoor tevens het volk aanleiding voor haar vergaderhuis samen te scholen. Op 't beleefde verzoek van den voorganger Klaas Jansz. van Alkmaar, gingen zij echter naar buiten om te voorkomen, dat de nieuwsgierige menigte binnendrong, maar hielden, zoodra de dienst geëindigd was, aan om een twistgesprek. De Doopsgezinden stelden hun eene voorwaarde. Zij wilden de disputatie niet aannemen, tenzij dat de Gereformeerden beloofden hen voortaan niet dan alleen met het uitdrukkelijk verlof van de overheid te zullen lastig vallen, en het kostte den predikanten eenige moeite hen tevreden te stellen met de belofte van in 't vervolg niet in hunne vergadering te zullen verschijnen zonder van hun voornemen een dag te voren kennis te hebben gegeven [1]).

Welk eene kwelling, voortdurend met Argusoogen te worden bespied! Wie zou daarbij niet onrustig en gejaagd worden, bang voor alles, wat hem eenigermate verdacht kan maken?

De predikanten evenwel, hiermee niet tevreden, streden ook met openbare *geschriften.*

Om den Doopsgezinden de smet der Munstersche gruwelen

---

1) Corte Notulen van seker ghespreck binnen Ziericzee door G. C. U. (Godefridus Cornelisz. Udeman) A° 1620.

te doen aankleven, noemden zij hen bij voorkeur wederdoopers. Gretig hekelden zij hun bannen en scheuren, hun stil gebed, hunne geringschatting van 't overheidsambt. Al de wederdoopers, heette het, zijn eieren uit één korf, kiekens van één broedsel, „hoewel zij een lichte hand hebben van deen den anderen met haren Ban te verpicken ende dees verdeeltheyt wat meer den Hane scheert dan d'ander" [1]). Liefhebbers der waarheid schijnen zij, niet-hebbers der waarheid zijn ze. Meenen zij, dat christenen geene macht en heerschappij behooren te oefenen op aarde, wijl Christus gezegd heeft: Mijn rijk is niet van deze wereld, men kan even goed zeggen, dat de Christenen geene spijs moeten eten, omdat de Heer verzekerde: Mijne spijze is, dat ik doe den wil des Vaders. Beweren zij, dat het Koninkrijk van David figuurlijk het geestelijke Koninkrijk van Christus afbeeldde en in Christus alle politieke ambten en wereldsche bedieningen zijn te niet gedaan, men mag daartegen aldus redeneeren: de profetie van Zacharia, volgens welke de zachtmoedige koning zou zitten op het veulen eener ezelin is in Christus vervuld; derhalve is het een Christen niet geoorloofd op een ezel te rijden, of: het paaschlam is eene afbeelding van Christus, het lam Gods; daarom mag geen Christen lamsvleesch gebruiken. Beroepen zij er zich op, dat Christus een geestelijk koning, geen soldaat, geen krijgsoverste was, met evenveel recht zou men kunnen zeggen: omdat Paulus geen burgemeester, geen keizer van Rome is geweest, mag ook een Christen dit niet zijn. Even verstandig als de wederdoopers, wanneer zij verklaren, dat God zijne kerk wel kan bewaren zonder het geweld der magistraten, zou diegene wezen, die zei: God kan de zee wel begaanbaar maken gelijk eertijds geschied is; daarom hebben de Christenen geen schepen noodig, of: God kan den mensch wel onderhouden zonder uiterlijke spijs zooals aan Mozes en Elia is gebleken; derhalve behoeven de Christenen niet te eten.

Gevaarlijker dan deze soort van geestigheid was het verwijt, dat de Doopsgezinden, zich houdend voor het Godsvolk des Nieuwen Testaments en voor te goed om het overheidsambt

---

1) Pieter de Bisschop: Spiegel der Waterlandscher Wederdooperen Leughen-Konst (A° 1597) I, 51.

te bekleeden, wijl daarvoor alleen in aanmerking kwamen wie geen Christenen waren, uit de hoogte op alle anderen neerzagen, immers minachtend te verstaan gaven, „datter altyts op der aerden een seker volc moet zijn, die gheen Christenen en moeten noch moghen wesen, om also bequamelyc ende met goeder conscientiën Dienaren Gods te zijn ende de nootsakelycke ordinantie ende wrake Gods uit te voeren" [1]). Het kon licht de hartstochten van volk en overheidspersonen gaande maken, wanneer predikanten aangaande de Doopsgezinden verzekerden: zij strooien uit, dat wij gereformeerden twee goden en een onreinen, valschen Christus prediken, dat onze leer uit de bron des afgronds is, onze Kinderdoop een doode waterdoop, ons Avondmaal een hondenmaal, onze kerk de wereld en een troep honden „echtbrekers, dieven, tyrannen, moordenaars, woekeraars, lasteraars, dronkaards, toovenaars, afgodendienaars, onrechtvaardigen, en dat onze leeraars valsche leeraars zijn, onze predikers loondienaars, die voor geld den breeden weg: geloof! geloof! leeren [2]). Welk een eigengerechtig volk, dat zich afzondert als de ware godsgemeente en als de schijnheilige Farizeër bidt: Ik dank u Heer, dat ik niet ben als die anderen; een volk zóó met zich zelf ingenomen, dat het zich rekent tot de onzichtbare gemeente van Christus, die in 't bezit is van de inwendige leer, doop, avondmaal en tucht in geest en waarheid en daarom het uitwendige predikambt, de sacramenten of andere uiterlijke ceremonies en de kerkelijke tucht kan ontberen; een volk, dat den geheelen eeredienst kinderspel, poppenkraam, tijdverdrijf, wereldsche instelling durfde noemen! „Undse spreken underwylen also: wat bederve [3]) yck der Laterne edder [4]) Lüchte, wenn yck de ynwendige bernende Kerze [5]) hebbe? Edder wer tho denet [6]) my de uthwendige Nöttschelle [7]), wanner yck de ynwendige Kerne hebbe? Effte wat bederve yck der Musselscholpe, nademaale yck de rechte Mussel bekamen hebbe? De uthwendige dinge sint

---

1) Pieter de Bisschop: Spieghel der Waterlandscher Wederdooperen Leughen-konst.

2) Carolus Gallus: Malleus Anabaptistarum of hamer op dat hooft aller Wederdoperschen Secten, welcke slaet, breeckt und gantschlick verderft haren kop. bl. 205. 206. A° 1603.

3) Heb ik noodig. 4) Oder = of. 5) Braudende kaars.

6) Waartoe dient. 7) Notendop.

vorvollen und dem Düvel und der werelt tho misbrukende overgegeven" [1]) Mag de overheid denzulken wel de vrije hand laten?

Op deze vraag had menigeen het antwoord gereed: Der Mennonieten winkelprediken, bestaande in loopen, vermanen, doopen en eenigheid houden [2]) „met alle harer religie exercitie ende doen" te gedoogen, doet schade aan 't ware geloof en de stichting der gemeente van Christus, ja strekt tot verderf en ondergang van de gansche Christenheid; want zij prediken als den besten weg ter zaligheid: goed te doen en kwaad te laten uit 's menschen vrijen wil, maar niet de genade Gods in Christus, terwijl er onder hen zooveel tweedracht en verwarring is, dat men zich moet verwonderen hoe deze toren van Babel nog bouwlieden vindt [3]). Wat voor troost hebben zij in leven en sterven? Indien zij niet door zorgelooze slaperigheid bevangen zijn, verkeeren zij immer in onrust, zoodat zij zuchten: „och mocht ik zalig worden; och mocht ik met de kleine, onnoozele kinderkens reizen; och hoe zullen wij doen? men moet maar zijn best doen en dan hopen op Gods genade". Is het dan niet beter hun den mond te stoppen dan de uitoefening hunner religie te gedoogen? Want deze dwazen zijn gevaarlijk. Met den naam van Gods woord bedekken zij hunne eigene menschelijke wijsheid, tal van schriftuurplaatsen werpen zij over en door elkander, om met het schaapskleed, alsof zij den bijbel hebben opgegeten, de eenvoudige toehoorders te verbijsteren en zich zelf „tot verwonderinghe commendabel te stellen". [4]) Wilden zij zich maar laten onderrichten. Maar zij zeggen: „waartoe zouden disputaties dienen? wij willen het onze, gij gereformeerden wilt het uwe niet missen, wij kunnen elkander dus niet beter maken; wilt gij met tyrannie en vervolging ons kwellen, gij hebt de overheid aan uwe zijde en wij moeten het lijden" [5]). Hunne eigene vermaners houden zij voor veel beter en vromer dan de gereformeerde leeraars, die zij loondienaars schelden; want het heet,

---

1) Car. Gallus a. w. bl. 265, 266.

2) Avondmaal vieren.

3) Conradus Alutarius: Onderscheyt des Christendoms ende onchristendoms, waarachter: *Eene eenvoudighe onderwysinghe*, bl. 22, 23. (A° 1604).

4) Conradus Alutarius: Eenvoudighe onderwysinghe bl. 31.

5) Dezelfde a. w. bl. 37.

dat hunne bisschoppen dienen om niet. Intusschen hebben deze een niet onaardig gewin: bij de eenvoudige lieden den roem van om niet te dienen naar 't voorbeeld van Paulus, het voorrecht van geacht en geëerd en dus met alle lekkerheid, kostelijkheid en overvloed van spijs en drank getracteerd te worden en daarenboven geld genoeg te ontvangen om hun winkel behoorlijk te voorzien en hunne gemeenteleden tot klanten te hebben [1]).

Men noemde de Doopsgezinden een volk zóó arglistig, dat ieder, zoodra iemand „een dobbel, bedrieghachtige reden" sprak, placht te zeggen: dat is een Menniste streek! Men wist te vertellen van een rijken man, bij wien een arme geld was komen leenen en die had gezegd: dat kan ik niet doen, „of soude moeten mijne silveren Schalen versetten". De arme had hieruit begrepen, dat de rijke man geen geld had en om het te leenen zijn zilverwerk zou moeten verpanden; doch de rijke had bedoeld, dat hij zijn geld zóó had gelegd, dat zijn zilverwerk, schotels en bekers, er vóór stond en hij er dus niet bij kon komen zonder zijne schotels en bekers van hunne plaats te schuiven of te verzetten [2]).

Het algemeene gevoelen der predikanten wordt uitgedrukt door hetgeen Faukelius, predikant te Middelburg, over de Doopsgezinden schreef: „dat met het oprijzen der waerheyt eenen roock is opghekomen uyt de put des afgrondts als den roock eenes grooten ovens door welcke dat licht der waerheyt is verduystert gheworden. Apoc. 9 : 2. Dit is den roock ofte mist der dwalingen door de verleydende geesten voort-gebracht ende verbreydet. Onder desen zyn niet de minste geweest die, welcke men gemeenelick noemt Wederdoopere: die uyt kleene beginselen voort-ghekomen, niet teghenstaende hare secte dickwils als een doodelicke wonde door hare eygen scheuringen heeft ontfanghen, nochtans niet op en houden daghelics de waerheyt Godts tegen te spreken ende haer quaedt zaedt inden acker des Heeren te saeyen. De vryheydt van conscientie die in dese landen verkreghen is ende van onse Christelicke over-

1) Conradus Alutarius. a. w. bl. 50, 51.

2) R. J. (Rijk Jakobs): Een Schriftelycke waerschouwinge voor valsche Leere A° 1612. bl. 9 en 225.

heden wort voor-ghestaen, werdt van desen misbruyckt tot een vryheydt der tonghe om de waerheydt tegen te staen ende koenlick hare vergaderinghen te houden, ghemeenten te vergaderen, het volck tot hen te trecken ende huysen tot hare vergaderingen te bouwen. Hoewel, als sy sulcx oock hadden voor-genomen ende begonnen binnen Middelburgh ende Vlissingen te doen, weten sy wat hun alsdan vande overheden der voor-ghemelde steden is aengesegt ende bejegent. Ende misbruycken alsoo de goedertierenheydt ende ooghluyckinghe der goede Regenten deser landen, als een authorisatie van hare leere ende verleydinghe: pretenderende publycke authorisatie, daer van sy de authentycke brieven noyt voort-ghebracht hebben, datse van ons mochten gesien worden. Als ofde Ed. Hooghmogende Heeren Staten Generael der vereenighde vrije Nederlanden (die hun verklaren voor-staenders ende beschermers te zyn vande ware Gereformeerde Religie) oock waren voor-staenders gheworden vande grouwelicke dwalingen die dese dryven. Den welcken sy oock, voor de burgerlicke bescherminghe, die sy onder hare goede regeeringhe ghenieten, daer mede betalen, dat syse voor onchristenen houden welcke (haer ampt oock wel bedienende) nae deser lieden seggen niet en connen saligh worden" [1]).

Aldus van alle zijden bespied, gehekeld, bedreigd, bemoeilijkt of door ernstige beschuldigingen als met zware mokerslagen getroffen, hadden de Doopsgezinden het gevoel alsof zij slechts leefden bij de genade der predikanten. Wat was natuurlijker en vergeeflijker dan dat zij dezen ontzagen en, zooals Hans de Ries en den zijnen werd verweten „gunst bij die vande Kerck behalen" [2]) wilden door zelfs den schijn te vermijden van gemeenschap met de Socinianen, die in de oogen der kerkmannen kinderen des duivels waren?

Als de Socinianen desniettemin op den uitkijk stonden om te zien of de weg hier en daar voor hen vrij werd, konden zij ook *bemoedigende teekenen* ontdekken.

1) Faukelius: Babel, dat is verwerringhe der Weder-dooperen onder malkanderen. (Voorrede) A° 1621.

2) Jan Theunisz. Der Hanssytsche Mennisten Socinianismus.

Het verlangen naar vrede en toenadering dreef de zachtere partijen onder de Doopsgezinden, elkander over de scheidsmuurtjes heen de hand toe te steken. Eerst sloten *de Hoogduitschen en de Jonge Friezen*, vervolgens deze beiden en *de Waterlanders* zich aaneen. Kort daarna, in 1604, werden er bij herhaling, hoewel vruchteloos, door Lubbert Gerrits uit naam van deze drie pogingen aangewend om ook *de Vlamingen* tot hun verbond te trekken.

Sedert dien tijd sleten de scherpste punten van verschil ook onder *de Jonge Vlamingen of Contra Huiskoopers* allengs af. Het ontbrak hun niet aan leeraars, die de oude bron der twisten, zooals de echtmijding mocht heeten, trachtten te verstoppen. Volgens dezen was er voor de echtmijding geen stellig en duidelijk gebod in de Schrift aan te wijzen: had Jezus gezegd, dat de ongehoorzame ons moest zijn als een heiden en tollenaar, daarmede was niet bedoeld, dat men hem moest behandelen op de manier der Farizeërs, tegen wier zuurdeesem de Heer telkens waarschuwde, of naar de wijze der Joden tegen de Samaritanen, daar Jezus' discipelen in eene Samaritaansche stad spijs gingen koopen, evenmin zooals de Makkabeërs deden tegen de afvallige Joden, dewijl er niet geschreven stond: houdt den ongehoorzame voor een afvalligen Jood, maar: houdt hem voor een heiden en tollenaar, terwijl Paulus, toen hij beval niet met een openbaar zondaar te eten, alleen het oog had op het eten van 't Avondmaal, niet op eene mijding „in gemeen werelts doen", in koopmanschap of tafelgemeenschap. Ware het gebod der Schrift volkomen duidelijk, hoe zou deze dan ten aanzien van de mijding geheel anders handelen dan gene, daar toch sommigen met een afvallige handel dreven, erfenissen deelden, geld van hem in betaling ontvingen, hem quitanties gaven, maar anderen dit òf in 't geheel niet òf alleen door middel van een plaatsvervanger deden [1]). De mijding, meenden deze leeraars, was maar eene aangenomen gewoonte, die nooit anders dan met zachtheid behoorde toegepast te worden.

De storm, die het verterend twistvuur had aangeblazen,

---

1) Copye eens Briefs of Voorlooper A° 1613, bl. 33, 41. Deze Copye staat achter Vreed's beletsel.

verminderde sedert den aanvang der 17e eeuw langzamerhand in kracht. Wie lette op de teekenen des tijds, mocht de hoop koesteren op 't herstel van vrede en rust.

Er gingen ook reeds stemmen op tegen 't hardnekkige vooroordeel, waarmee ieder zijne eigene partij beschouwde als de arke des behouds. De gemeente te Dantzig keurde het sterk af in de Hoogduitschen, dat zij zich weer afkeerig toonden van gemeenschap met de Waterlanders en uitstieten wie niet wenschten heen te gaan. Zij was van meening, dat men wie niet begeerde te scheiden moest laten blijven en wilde zich niet met de Hoogduitschen tegen iemand partij stellen. In hare verdraagzaamheid nam zij leden van eene andersdenkende partij gaarne zonder herdoop op [1]), ja dacht zoo weinig aan de echtmijding en hare toepassing, dat zij het overbodig vond daartegen nog boeken te schrijven [2]).

In Holland noemde de leeraar *Claes Claesz. van Blokzijl* het ronduit *een verouderd bijgeloof*, als men zijne eigene gemeente voor de eenige ware gemeente Gods hield en anderer Doop en Avondmaal voor nul en van geene waarde verklaarde en roemde er op, dat zijne broederschap, die der Jonge Vlamingen, daarvan nu vrij was. „Of wel onse vergaderinghe met alsulcken by geloove oock besmet is gheweest, soo hebben sy nu door des Heeren genade daer van afstant bewesen...... overmits wy ons vastelycken door het ghetuyghenisse van Godts woordt versekert houden, dat alsulcken by-gheloove niet en is gheleert uyt de heylighe Schrifture maer dat het selve door dolinghe ende misverstant van menschelycke goet duncken buyten de Schrift is in gheslopen" [3]).

Zeven jaar voordat dit werd geschreven, in 1620, hadden de Contra Huiskoopers te Schiedam reeds eene overeenkomst getroffen met de Vereenigde Hoogduitschen en Friezen aldaar, waarbij bepaald werd, dat beide partijen beurtelings in hetzelfde huis zouden preeken en elkanders predikaties mochten bijwonen „op hope van één volk te worden".

Zelfs over de *Oude Friezen* en de *Oude Vlamingen* ging er

---

1) Brief van Jan Gerrits aan Hans de Ries. Invent. II Amst. Archief n° 2926 en 2927. A° 1612.

2) Br. v. J. Gerrits aan H. de Ries. Invent. II Amst. Archief n° 2926.

3) Vreed's Beletsel bl. 35.

een adem der verzoening. *Jan Willems* en *Tijs Gerrits*, leeraars der *Friezen*, spraken met de *Hoogduitschen* af, dat ieder zijne gemeente zou vragen, of men elkander op het punt der echtmijding bij verschil van meening niet zou kunnen verdragen en dienvolgens te samen vrede sluiten, en stelden hun als accoord van vrede voor, dat elk van beiden zonder den ander lastig te vallen eenvoudig bij zijne eigene leer zou blijven. In denzelfden geest besloten de oud-friesche leeraars te *Harlingen* de noodzakelijkheid der echtmijding over te laten aan de beslissing der gemeente: kon iemand zijne afvallige vrouw niet mijden, zoo zou de gemeente over hem stemmen; was de meerderheid er tegen hem te bannen, dan moest de minderheid zich naar haar schikken, welk besluit zij bevestigden met een „Christelyck accoort", eigenhandig door hen onderteekend [1]).

Ook *de Oude Vlamingen* te *Harlingen*, waarschijnlijk door het verkeer met deze Friezen van hunne enghartigheid genezen, stonden niet meer onverzettelijk op hun stuk. Onmerkbaar naderde de gewichtige gebeurtenis, de eerste vereeniging van Vlamingen en Friezen te Harlingen, van het jaar 1626. Wel gaf zij den Vlamingen in Groningen aanleiding om hunne broeders in Friesland in den ban te doen en zich ter onderscheiding van dezen *Groninger Oude Vlamingen* te noemen, maar zij was toch de voorbode van 't verbond, dat na veel onderhandelens in 1639 tusschen *de Vlamingen* en de *Vereenigde Friezen en Hoogduitschen* zou worden gesloten.

In de van twisten verscheurde Doopsgezinde wereld begon een nieuwe geest zich baan te breken, een geest van zachtmoedigheid en verdraagzaamheid, voor de aanvankelijk verachte Socinianen eene profetie van betere tijden.

---

1) Vreed's Beletsel, bl. 15, 16.

Almelo. W. J. van Douwen.

(*Wordt vervolgd*).

STREKKING DER BRIEVEN IN 2 MAKK. 1 : 1—2 : 18.

De vraag naar doel en strekking van de twee brieven die de inleiding op het tweede boek der Makkabeën uitmaken (2 Makk. 1 : 1—2 : 18), is m. i. nog niet bevredigend beantwoord. Grimm, in het door hem en Fritzsche uitgegeven *Kurzgefasste Exegetische Handbuch zu den Apokryphen des A. Ts.* (IV. S. 24 f.), zegt dat de schrijvers er van beoogden, de Egyptische Joden over te halen, niet alleen om, evenals de Palestijnsche, het „Tempelweihfest" te vieren, maar ook om dit feest met de drie hooge feesten op éene lijn te plaatsen. Daarom zullen zij er een Loofhuttenfeest van gemaakt hebben, in onderscheiding van het eigenlijke Loofhutten als *σκηνοπηγία τοῦ Χασελεῦ* aangeduid. Daarmede wilden zij dan hunne Egyptische geloofsgenooten opwekken, dit feest „durch persönliche Anwesenheit in Jerusalem" te vieren. Schürer, in zijne beroemde *Geschichte des Jüdischen Volkes* (2[te] Aufl. II. S. 741, verg. I. S. 163 f. n⁰. 58), zegt er alleen van, dat het brieven zijn van de Palestijnsche aan de Egyptische Joden, „durch welche die letzteren zur Feier des Tempelweihfestes aufgefordert werden", en eenige regels verder: „Ihr Zweck ist eben, auf die Feier des Tempelweihfestes hinzuwirken". Cornill, in de „3[te] und 4[te] völlig neu gearbeitete Auflage" zijner *Einleitung in das Alte Testament*, noemt ze eenvoudig „zwei Sendschreiben in Betreff des Tempelweihfestes". Reeds vóor jaren heb ik in dit tijdschrift (XII, bl. 506—513), in eene verhandeling over de polemische strekking van het tweede boek der Makkabeën, over de strekking dezer brieven een en ander in het midden gebracht, en het gevoelen verdedigd dat de schrijvers bedoelden aan dit feest eene andere beteekenis te geven. Wanneer ik thans op dit onderwerp terugkom, is het

niet omdat ik met het toen geschrevene niet meer instem. Integendeel, ik neem het toen verdedigde gevoelen in hoofdzaak ook nu nog voor mijne rekening. Maar het destijds door mij geleverd betoog heeft wijziging en aanvulling noodig. Vooral, omdat ik thans niet meer geloof dat de twee brieven door den schrijver van 2 *Makkabeën* in zijn boek zijn opgenomen, en dus niet meer meen, de brieven te mogen verklaren naar de voorstelling die in het boek zelf van het ontstaan van het feest gegeven wordt. Daar deze veranderde overtuiging invloed moest hebben op mijne opvatting van de brieven, kom ik thans op dit onderwerp terug en stel ik mij voor, opnieuw de vraag naar hun doel en strekking te beantwoorden.

Wij beginnen met den tweeden brief, 1 : 10—2 : 18, door de bewoners van Jeruzalem en Judea, door de *γερουσία* en Judas gericht aan Aristobulus, den leermeester van koning Ptolemeüs, een man van priesterlijken bloede, en aan de Egyptische Joden in het algemeen. Zij deelen hun Egyptischen geloofsgenooten mede, dat zij voornemens zijn *τὸν καθαρισμὸν τοῦ ἱεροῦ* te vieren (1 :18) en wekken hen op dit ook te doen (*ἵνα καὶ αὐτοὶ ἄγητε κ. τ. λ.*). Het feest waarop zij doelen is dat waarvan 1 Makk. 4 : 36—59 de instelling verhaald wordt; dit blijkt afdoende uit den datum, 25 Kislew. En het is voor de eerste maal dat zij het zullen vieren; want de brief doet zich voor als geschreven kort na de herovering van stad en tempel, als zij pas door God uit groote gevaren gered zijn. Wij verwachten dus, dat zij de Egyptische broeders zullen inlichten aangaande het feit dat nu onlangs heeft plaats gegrepen en waarvan het feest de herinnering zal bewaren, nl. den *καθαρισμὸς τοῦ ἱεροῦ* door Judas den Makkabeër. Te meer, daar Judas zelf onder de schrijvers genoemd wordt. Maar, over dat feit — geen woord. Is dit niet hoogst bevreemdend, indien zij den Egyptischen broeders een feest naar aanleiding van dat feit ingesteld wilden aanbevelen? Die Joden in den vreemde konden toch niet geacht worden daarvan nu reeds op de hoogte te zijn. Niet minder bevreemdend is het, dat een ander feit, het wedervinden van het altaarvuur tijdens Nehemja, zeer uitvoerig verhaald (1 : 18—36) en, naar het schijnt, met het feest in kwestie in het nauwste verband gebracht wordt. Het is of dit feit uit Nehemja's dagen op het feest moet

worden herdacht. Of dit meer dan schijn, of dit inderdaad de bedoeling van den brief is, hangt af van de strekking der woorden die dit verhaal met de opwekking om het feest te vieren verbinden en die, helaas! dubiae lectionis zijn. Wij moeten trachten uit te vinden wat hier gelezen moet worden.

De gewone tekst geeft de woorden, waarin de opwekking tot de Egyptische Joden om het feest te vieren vervat is (1 : 18), aldus: ἵνα καὶ αὐτοὶ ἄγητε τῆς σκηνοπηγίας καὶ τοῦ πυρὸς ὅτε Νεεμίας κ. τ. λ. Dit geeft geen zin: de genitivus bij ἄγω is onverklaarbaar en ὅτε heeft niet waarop het terugslaat. Men heeft gemeend den tekst te moeten verklaren en verbeteren naar 2 Makk. 10 : 6, waar het heet dat zij met vreugde ἦγον ἡμέρας ὀκτὼ σκηνωμάτων τρόπον, d. i. dat zij acht dagen lang den καθαρισμὸς vierden *op de wijze* van Loofhutten. Daarom sloeg Grimm voor, te lezen (a. W. S. 42 f.): ἵνα ἄγητε ὡς τὰς ἡμέρας τῆς σκηνοπηγίας — o. a. op grond van ettelijke handschriften die ὡς σκηνοπηγίας (acc. plur.) hebben. En daarom giste Fritzsche (*Libri Apocryphi Veteris Testamenti Graece*): ἵνα καὶ αὐτοὶ ἄγητε τῆς σκηνοπηγίας τρόπον καὶ εἰς μνημόσυνον τοῦ πυρὸς τοῦ δοθέντος ὅτε N. κ. τ. λ.; aldus, naar hij meende, wel niet des schrijvers eigen woorden, maar toch zijne bedoeling teruggevende. Denzelfden zin als G. en F. drukt ook de Syr. vert. uit: „ut etiam vos agatis eam (purgationem) ut festum tabernaculorum". M. i. moet op die wijze de tekst niet hersteld worden. G. en F. beiden zoeken te veel naar een tekst die ongeveer de voorstelling geeft van 2 Makk. 10 : 6, hoewel, ook volgens Grimm (*a. W.* S. 22—26), de brieven niet van den auteur van het boek zijn; zij mogen dus niet naar de voorstellingen van het boek geïnterpreteerd, laat staan geëmendeerd worden. Het komt mij voor, dat het verband beide lezingen veroordeelt: die van Grimm, „opdat ook gij het viert als de dagen van Loofhutten en van het vuur", omdat dan aan de lezers wel verteld zou zijn *hoe*, maar niet *waarom* zij feest moeten vieren; die van Fritzsche „opdat ook gij het viert op de wijze van Loofhutten en ter herdenking van het vuur", omdat ook volgens deze van de eigenlijke bedoeling van het feest niet gerept wordt, terwijl een bijkomstig feit, dat zij *meteen* gedenken moeten, het wedervinden van het heilige vuur tijdens Nehemja, in den breede wordt toegelicht. Ik

meen dat die breede toelichting van het feit tijdens Nehemja ons reden geeft te vermoeden, dat in de herdenking hiervan de eigenlijke reden van de feestviering gezocht moet worden; een vermoeden, waarin wij zeer versterkt worden door 1 : 36, waar wij lezen dat de mannen van Nehemja τοῦτο, d. i. het water waarin het heilige vuur verscholen was, of het feit zelf dat uit dat water het vuur te voorschijn kwam, Νέφθαρ of Νεφθαεί noemden, ὃ διερμηνεύεται καθαρισμός. Dit bericht in verband gebracht met vs. 18 leert, dat het feest van den καθαρισμὸς τοῦ ἱεροῦ, welks viering door de briefschrijvers wordt aanbevolen, ten doel heeft de herdenking van het wedervinden des vuurs tijdens Nehemja. Deze overweging brengt mij tot het besluit dat wij in 1 : 18 de lezing moeten volgen van Vet. Lat. „agatis diem scenopegiae et diem ignis qui datus est quando" cet.; zoodat wij moeten lezen: ἵνα καὶ αὐτοὶ ἄγητε τὰς ἡμέρας τῆς σκηνοπηγίας καὶ τοῦ πυρὸς τοῦ δοθέντος ὅτε κ. τ. λ. In welke meening ik bevestigd word door de woorden van den eersten brief (1 : 9): ἵνα ἄγητε τὰς ἡμέρας τῆς σκηνοπηγίας τοῦ χασελεῦ μηνός. De schrijver van onzen brief maakt dus van het feest op 25 Kislew, van het volg. 1 Makk. 4 : 59 door Judas ingestelde feest van den ἐγκαινισμὸς τοῦ θυσιαστηρίου, een feest ter herinnering van de tempelwijding tijdens Nehemja, en noemt het: Loofhutten, en wel Loofhutten in Kislew, ter onderscheiding van Loofhutten in Tisri.

Hoe onze schrijver er toe kwam, dit feest zoo te noemen, is duidelijk. Hij deed dit in navolging van 2 Makk. 10 : 6, waar van het door Judas ingestelde feest gezegd wordt dat men het vierde σκηνωμάτων τρόπον. [1]) En hoe kwam de schrijver van 2 Makk. aan die gelijkstelling van Judas' feest met Loofhutten? Hij zegt: omdat de Joden kort geleden op het feest τῶν σκηνῶν in de bergen en spelonken als wilde dieren

---

1) Uit het Loofhuttenfeest is op ons feest overgebracht het zwaaien met meien, bloeiende twijgen en palmtakken; verg. 2 Makk. 10 : 7 met Lev. 23 : 39—43 en Neh. 8 : 16. Dat dit ook het geval zou zijn, zooals Riehm meent (*Handwörterbuch*, art, *Kirchweihfest*), met het gebruik, lichten in de huizen te ontsteken, waarom het door Josefus (Art. XIII, VII. 7.) τὰ φῶτα genoemd wordt, is niet waarschijnlijk. Aannemelijker is de meening dat dit gebruik is overgenomen uit een oud feest der „Wintersonnenwende", omstreeks 25 Kislew gevierd, waarop de zegepraal van de zon door het ontsteken van talrijke lichten gesymboliseerd werd. Verg. Wellhausen, *Israëlitische und Jüdische Geschichte, II* S. 245.

hadden geleefd — maar de reden zal wel zijn, dat de inwijding van Salomo's tempel plaats vond op Loofhutten (1 Kon. 8 : 2, 65) of daaraan onmiddellijk voorafging (2 Kron. 7 : 8—10), en daarom een „Tempelweihfest" vanzelf met dit feest in verband werd gebracht: eerst liet men het op de wijze van σκηνοπηγία gevierd worden, straks noemde men het er naar. Bovendien, het Grieksche woord deed niet slechts aan den bouw van σκηναί (hutten), maar ook aan dien van de σκηνή (den tabernakel) denken — en, zooals wij zulks straks zullen hooren, de bede om het herstel dier σκηνή was eene die men op ons feest gaarne tot God opzond.

Wat wij in 2 : 1—12 lezen staat met het doel van den brief in nauw verband en dient om het karakter van het feest nader in het licht te stellen. De schrijver wil nl. doen uitkomen, dat de inwijding des tweeden tempels tijdens Nehemja, die men op het feest gedenken zal, de definitieve niet was. Immers, aan dien tempel ontbraken nog de heiligste voorwerpen, de tabernakel (σκηνή) en de ark, die Jeremia op goddelijk bevel verborgen had. Was de plaats waar het altaarvuur verborgen was, althans aan de afstammelingen der priesters die het verborgen hadden, bekend geweest (1 : 19v.), de plek waar die andere heilige voorwerpen waren wist geen mensch: zij zouden eerst teruggevonden worden als God zijn volk weder verzamelde en zich zijner ontfermde (2 : 7). Dan zou God weder bezit nemen van zijne heilige woning — want zijne komst in den tweeden tempel bleef men nog immer verbeiden (verg. Mal. 3 : 1) — en zou de δόξα τοῦ κυρίου met de νεφέλη weder verschijnen, evenals bij de inwijding van den eersten tempel, toen zij (1 Kon. 8 : 10v.) in de wolk het heiligdom binnenging, en in de dagen van Mozes, toen zij (Exod. 40 : 34) met de wolk op den tabernakel nederdaalde en dezen vervulde. En dan zal, schijnt de schrijver te bedoelen, ook weder, evenals in Salomo's en Mozes' dagen, het inwijdingsoffer door vuur van den hemel worden ontstoken. Dit offer zal dan, evenals dat van Salomo, een offer ἐγκαινισμοῦ καὶ τῆς τελειώσεως τοῦ ἱεροῦ zijn. Zulk een offer τῆς τελειώσεως kunnen de Joden nu nog niet brengen, zoolang ark en σκηνή en de nauw daarmede verbonden heerlijkheid Gods aan den tempel ontbreekt. Wat men van nu af zal vieren is dus een feest ter herden-

king van eene voorloopige, gedeeltelijke inwijding des tempels, maar tevens een waarop men God zal bidden dat hij den dag der echte, volkomene tempelinwijding spoedig doe aanbreken. Daar deze dag tevens zal zijn die van de herzameling en verheerlijking des volks (2 : 7), heeft de schrijver zeker wel bedoeld, dat men op het feest zou bidden ongeveer zooals de priesters volg. 1 : 24—29 baden bij de inwijdingsplechtigheid ten tijde van Nehemja.

Heeft onze schrijver aan het feest eene andere beteekenis gegeven, het spreekt vanzelf dat hij dan ook de instelling van het feest eenigszins anders dan zijne voorgangers motiveert. Het is volgens hem ingesteld, niet omdat het altaar vernieuwd is (1 Makk. 4 : 59), ook niet omdat God voorspoed geschonken had bij de reiniging zijner woonplaats (2 Makk. 10 : 5, 7); dan toch zou het weer een feest zijn geweest ter herdenking van de reiniging des tempels door Judas. Maar hij laat de Palestijnsche Joden aan hunne broeders schrijven als volgt (1 : 11—17): Wij danken God voor de redding uit groote gevaren, dat hij onze tegenstanders uitgeworpen en den goddeloozen Antiochus gedood heeft — waarna zij aldus voortgaan (vs. 18): daar wij dan (οὖν) den 25sten Kislew τὸν καθαρισμὸν τοῦ ἱεροῦ zullen vieren, hebben wij het noodig geacht u dit bekend te maken, opdat ook gij enz. Dit οὖν, ten onrechte door Fritzsche uitgeworpen maar door Grimm gehandhaafd, leert dat het feest wordt ingesteld, niet naar aanleiding van de tempelreiniging door Judas, maar uit dankbaarheid voor de ondervonden verlossing, bepaaldelijk voor het aan Antiochus voltrokken strafgericht. Die redding toch is de voorbereiding van de algeheele verlossing van Israël; zij verlevendigt de hoop dat God nu spoedig zich over ons ontfermen en uit alle streken onder den hemel ons samenbrengen zal εἰς τὸν ἅγιον τόπον (2 : 17, 18a). Als onmiddellijk hierop de grond dier hoop wordt opgegeven in deze woorden (vs. 18b): hij toch heeft ons uit groote rampen gered, καὶ τὸν τόπον ἐκαθάρισε, dan mag in dit verband de τόπος niet, zooals de uitleggers gewoonlijk doen, van den tempel worden verstaan, maar is het woord blijkbaar te nemen in denzelfden zin waarin het even te voren gebruikt is, in dien van stad of land: hij zal ons samenbrengen naar de heilige plaats; want hij heeft ons ver-

lost en de plaats (waar hij ons samenbrengen zal) gereinigd, ze voor de komst van zijn volk in gereedheid gebracht, door er de goddeloozen (τοὺς παραταξαμένους ἐν τῇ ἁγίᾳ πόλει, 1 : 12) uit weg te doen. Dat de schrijver de uitdrukking καθαρίζειν τὸν τόπον, blijkbaar met opzet, in dezen zin gebruikt, leert wel hoeveel er hem aan gelegen is het feest los te maken van den καθαρισμὸς τοῦ ναοῦ (2 Makk. 10 : 5) door Judas.

Met het doel van den schrijver staat ook in verband de herhaalde vermelding van de geschriften waarin de lezers de historische bijzonderheden, op het feest betrekking hebbende, kunnen nalezen. Uit de ἀπογραφαί (2 : 1), straks (vs. 4) ἡ γραφή genoemd, kunnen zij vernemen dat Jeremia het altaarvuur, de ark en de σκηνή verborgen heeft. In de ἀναγραφαί en de ὑπομνηματισμοί οἱ κατὰ τὸν Νεεμίαν (vs. 13) heeft, zoo is waarschijnlijk de bedoeling, de geschiedenis van het terugvinden van het heilige vuur gestaan (1 : 18—36); want de woorden ἐξηγοῦντο . . . τὰ αὐτά zullen wel niet beteekenen, zooals Grimm meent: daar werd hetzelfde verhaald „was der Verfasser vs. 9—12 aus kanonischen Schriften referirte”, maar: hierin stond hetzelfde als in vs. 12, nl. van een inwijdingsfeest van acht dagen, te weten in den tijd van Nehemja. De mededeeling dat in deze boeken ook stond hoe Nehemja eene boekerij aanlegde van τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ τῶν προφητῶν κ. τ. λ. dient om aan de lezers te beduiden, dat de geschriften waarvan het verhaal van de inwijding van Salomo's tempel ontleend was heel oud en eerwaardig waren, reeds door Nehemja bijeengebracht. Denkelijk had de auteur ook het oog op *Kronieken*; want hierin, en niet in *Koningen*, wordt de door hem (vs. 10) vermelde bijzonderheid aangetroffen dat het offer van Salomo door vuur van den hemel ontstoken werd (2 Kron. 8 : 1—4). Met vs. 14, vermeldende dat ettelijke geschriften in den oorlog verstrooid maar door Judas herzameld waren, duidt hij onwillekeurig aan, dat de ondersteld lezers die geschriften niet kenden; dit, schijnt hij te willen zeggen, was geen reden om aan de oudheid er van te twijfelen; want zoo men ze vroeger niet kende, het was, niet omdat ze niet bestonden, maar omdat ze verloren waren. Doet deze bijzonderheid reeds twijfelen of het den schrijver ernst is om zijne lezers omtrent de bronnen die hij gebruikte in te lichten, wij worden in dien twijfel zeer versterkt

als wij hem zijne lezers hooren uitnoodigen de boeken die zij noodig mochten hebben — ter controleering van de hun door den schrijver voorgelegde verhalen? — te laten halen. Is die uitnoodiging tot Egyptische Joden gericht om in Jeruzalem boeken te laten halen op zich zelve reeds vreemd, zij wordt het nog meer als wij in het oog houden dat de werkelijke lezers van den brief een paar eeuwen later dan de onderstelde lezers leefden. Wat konden zij met die uitnoodiging aanvangen? En wat wist de schrijver, zelf een Grieksch sprekende Jood in Egypte, van boeken die men in Jeruzalem, bij de γερουσία wellicht, te leen kon krijgen in den tijd van Judas? Al wat de auteur van zijne bronnen bazelt is fictie; waarmede hij bedoelt de historische bijzonderheden waarop zijne verklaring van het feest steunt, als ten volle geloofwaardig aan zijne lezers aan te bevelen. Zelfs is het de vraag of hij met de zeer vage benamingen ἀπογραφαί en ἀναγραφαί wel op werkelijk bestaande geschriften het oog heeft.

Ook de eerste brief, 2 Makk. 1 : 1—9, door de Joden in Jeruzalem en Judea aan de geloofsgenooten in Egypte geschreven, heeft de aanbeveling van de viering der σκηνοπηγία τοῦ χασελεῦ μηνός ten doel. Evenals in den anderen brief wordt hier het feest losgemaakt van de tempelreiniging door Judas, doch op eene andere wijze. Want terwijl dáar het feest blijkbaar ten tijde van Judas wordt ingesteld, laat onze brief het eerst veel later ontstaan. Immers, in het 169ste jaar (aer. Sel.), d. i. 143 vóor Chr., toen de schrijvers zich ook al per brief tot de Egyptische broeders gericht hadden, was de nood nog niet ten einde, ja, was hij zelfs op het hoogst, en toen bestond het feest nog niet; want de opwekking om de σκηνοπηγία te vieren (vs. 9) wordt tot de lezers gericht naar aanleiding van het dankfeest dat ze nu onlangs, in 188 aer. Sel., in den tempel hebben gevierd, toen God hunne gebeden verhoord en hen uit den nood verlost had. De beschrijving van die feestviering in den tempel (vs. 8) komt zeer sterk overeen met die van de tempelreiniging in 1 Makk. 4 : 50—53; maar toch wil onze briefschrijver hieraan niet gedacht hebben; want niet alleen stelt hij het feest veel later, maar ook laat hij alles weg wat betrekking heeft op de vernieuwing van het altaar en van het vaatwerk. Het feit is dus van karakter veranderd:

wat aanleiding gaf tot de viering van σκηνοπηγία τοῦ χασελεῦ was niet: een eerste dienst na de vernieuwing van tempel en altaar, maar eenvoudig: een feest in den tempel gevierd ter dankzegging voor de verlossing uit den nood. De σκηνοπηγία heeft dus met eene tempel- en altaarvernieuwing niets te maken. De in onzen brief genoemde jaartallen hebben dientengevolge voor den schrijver de grootste beteekenis; hij wil er mee zeggen: het feest is ingesteld lang na Judas, na de verlossing uit den nood, die nog in 143 vóor Chr. op zijn hoogst was. De onderstelling van Grimm, dat onze schrijver een stumper was, die, terwijl hij doelde op de regeering van Demetrius I, daarvoor bij vergissing een jaartal noemde dat slechts op de regeering van Demetrius II past, is, meen ik, beslist te verwerpen. Hij bedoelt het jaartal dat hij noemt en dan ook den tweeden Demetrius; ja, vooral in dat jaartal schuilt de Tendenz van het schrijven.

Waarom de auteur juist 143 als het jaar van den hoogsten nood en 124 (188 aer. Sel.) als dat waarin de brief geschreven is en dus de nood ten einde was, genoemd heeft, durf ik niet gissen. Deze jaartallen zullen voor den schrijver, stellig een man van Farizeeuwsche denkwijze, wel eene zekere beteekenis hebben gehad, al erkennen wij dat zij ons ontgaat. Doch wel is het opmerkelijk dat, volgens hem, de grootste nood valt in den tijd waarin Judea zijne politieke zelfstandigheid verkreeg (verg. Schürer I. S. 190f), en dat de nood begint met den afval van Jason en den strijd om het hoogepriesterschap (2 Makk. 4 : 7 vv.)

De beide brieven hebben dus de strekking, aan het door Judas ingestelde tempelfeest eene nieuwe beteekenis te geven, maar zij doen dat elk op zijne wijze. Zij moeten derhalve, wat trouwens ook om andere redenen dient te worden aangenomen (zie Grimm, a. W. S. 22—24), van verschillende schrijvers afkomstig zijn.

W. H. Kosters.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Carl Albrecht Bernoulli, *Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie, ein encyklopädischer Versuch.* J. C. B. Mohr, Freiburg i. B. Leipzig und Tübingen, 1897. M. 3.20.

„Ihr grosze Holländer, könnt Ihr nachkommen?" vroeg eens een lid van den duitschen Protestanten-Verein ter gelegenheid van een ietwat vermoeienden tocht, met merkbaren terugslag op de fierheid, waarmede een paar afgevaardigden van den Nederlandschen Protestantenbond de voorrechten geroemd hadden, die zij meenden op kerkelijk en theologisch terrein in hnn vaderland te genieten. „Ihr grosze Deutschen, könnt Ihr nachkommen?" zoo zouden wij de vraag willen omkeeren bij de lectuur van boven vermeld boek, voorzoover de auteur zich tot tolk maakt van geavanceerde meeningen, die ons Nederlanders niet bijzonder nieuw meer dunken, en dat op een wijze, die tot zekere bedenkingen aanleiding overlaat. Evenwel is die auteur geen Duitscher maar een Zwitser, leerling van Duhm en Overbeck, en privaat-docent te Basel. Heeft mijn ambtgenoot de Boer in zijn rectorale oratie niet zonder reden de wetenschappelijke verdiensten van het geslacht Bernoulli bezongen, deze Carl Albrecht „mit seinen jungen Jahren" komt bij monde van zijn methodologische studie reeds bij voorbaat een rechtmatige plaats vragen in de reeks zijner eerwaardige verwanten. Schijnt deze laatste verzekering kwalijk te strooken met zekere geantiqueerdheid, waarop ik doelde, en zekere bedenkingen, waarop ik het uitzicht opende, de beperking komt voor rekening van de plaatselijke en tijdelijke

omstandigheden, *Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode* van Bernoulli, dat ik heb aan te kondigen, blijft niettemin een mooi boek.

Al de theologische encyclopaedieën, die tot nu toe verschenen, lijden aan de gevolgen van de verwarring tusschen de twee elementen, die onze auteur zorgvuldig poogt vaneen te scheiden. Men denke aan Hagenbach met zijn verdeeling in Exegetische, Historische, Systematische en Practische theologie. Die verdeeling verraadt bij den eersten oogopslag, dat het bij de studie dezer vierledige theologie om de opleiding van predikanten te doen is. Bijbelstudie allereerst, practische vorming tot slot. Het geheel draagt door die rangschikking meer een kerkelijk dan een wetenschappelijk karakter. Doedes en Räbiger volgen denzelfden platgetreden weg. Ieder tracht op eigen wijze de moeilijkheden te overwinnen, die uit deze indeeling voortvloeien. Doedes verruimt de exegetische theologie tot litterarische en brengt daarin behalven de studie van Oud en Nieuw Testament ook die der Symbolische boeken onder dak. Aan de leer van Jezus en de Apostelen geeft hij met de dogmengeschiedenis en de ethiek in de dogmatische theologie een plaats. Räbiger behandelt de dogmengeschiedenis als een historisch vak, maar rangschikt de historie van Israel en het leven van Jezus met de archaeologie onder de rubriek exegese. Men ziet het, de veelsoortige stof kan noode zich schikken naar het knellend keurslijf, waarin men haar persen wil. Heinrici waagde het met de traditie te breken en onderscheidde, meer zuiver wetenschappelijk, slechts historische en normatieve theologie; maar daar hij voortging den beoefenaar der godsdienstwetenschap en den aspirant-predikant te vereenzelvigen, geraakte hij nog verder van de wijs. Zijn „normatieve" theologie moest dientengevolge niet alleen geschiedenis van apologie en polemiek, geschiedenis van dogmatiek en geschiedenis van ethiek in zich opnemen, maar het daarenboven dulden, dat de dusgenaamde practische theologie, die handelt over liturgiek, homiletiek, catechetiek en dergelijken, met de wijsbegeerte van den godsdienst gesteld werd op dezelfde lijn.

Aan al deze bezwaren en ongerechtigheden zou een einde komen, zoo men de theologie als zuivere wetenschap behandelde en daarin met Räbiger een historisch en een wijsgeerig

deel onderscheidde, maar dan ook de bloemlezing van vakken, waarmede de aspirant-predikant zich meer bijzonder heeft bezig te houden, van het encyclopaedisch geheel stelselmatig buitensloot, om ze hoogstens in een aanhangsel te behandelen. De theologische encyclopaedie zou dan de historische theologie beschrijven, als de geschiedenis van den godsdienst zoowel als die der godsdiensten. Bij iederen afzonderlijken godsdienst had zij de vraag te behandelen naar de bronnen, waaruit die godsdienst moet worden gekend. De wijsgeerige theologie zou als van zelve in wijsbegeerte van den godsdienst en wijsgeerige zedenleer worden onderverdeeld.

In de richting nu, door deze laatste overwegingen aangewezen, beweegt zich „ein encyclopädischer Versuch" van Bernoulli. De onhoudbaarheid der traditioneele verwarring is den schrijver openbaar geworden, openbaar geworden vooral door de onevenredigheid tusschen de resultaten der streng wetenschappelijke theologie en de religieuse behoeften der met oudkerkelijke leeringen gevoede gemeente, en dat in landen, die niet, als wij, het voorrecht bezitten van een onderwijswet, waarmee beproefd werd der wetenschap te geven wat der wetenschap en der kerk wat der kerke is. Hij wenscht nu het ongelijksoortige, het kwalijk samenvoegende, in elk geval uiteenloopend doel beoogende, te scheiden, en handelt in de beide hoofddeelen van zijn boek achtereenvolgens over „die Selbständigheit der wissenschaftlichen Theologie" en over „die Selbständigkeit der kirchlichen Theologie".

Hegel is de man, door wiens optreden wetenschappelijke theologie mogelijk geworden heet. „Das Wesen der Religionstheorie ist nach Hegel nicht lehrhafte Darstellung, wie bei der Kirchenlehre, sondern Beobachtung". „Mit vollendetem Scharfblick hat Hegel erspäht, was noch heute und wohl für alle Zeit das Wesen des wissenschaftlichen Theologen ausmacht: beobachten mit einem gewissen inneren Antheil an der Sache" [1]. Ik behoef hier nu niet uiteen te zetten, hoe de schrijver na een teekening van Hegels wetenschappelijke methode, en vooral op religions-philosophisch gebied, tot de in deze volzinnen geformuleerde conclusie komt. Eens voor al zij hier gezegd,

1) S. 13, 14.

dat des schrijvers teekening van personen en richtingen levendig en zijn verhaal van de gebeurtenissen op theologisch gebied boeiend en leerzaam is. Ter orienteering in de wereld dezer wetenschap kan aan studenten, ter opscherping van de herinnering aan vakgeleerden, de lectuur dezer ruim tweehonderd bladzijden ten zeerste worden aanbevolen. Hier stippen wij van den inhoud slechts zooveel aan, als noodig is, om de strekking van het boek te leeren kennen.

Hegel dan heet het uitgangspunt der wetenschappelijke theologie. Die theologie zelf is geboren in de jaren 1835—37, toen Wilhelm Vatke de onfeilbaarheid van het Oude Testament, David Friedrich Strauss het werkelijk bestaan van Jezus en Richard Rothe de onmisbaarheid der kerk aan het wankelen brachten. Met Vatke kan Eduard Reuss, met Rothe Ferdinand Christian Baur in éénen adem worden genoemd. Met deze mannen, allen onder Hegels invloed, is op theologisch gebied de nieuwe tijd aangebroken, door Hegel zelven voorspeld. „Hegel hat der historischen Theologie ein Element einverleibt, dass sie zur Wissenschaft machte, das Element der reinen Theorie. Seitdem ist sie in den Stand gesetzt, ihren Gegenstand lediglich als solchen ins Auge zu fassen und ihm ruhig beobachtend gegenüber zu stehn. Hegel wirkte auf die Theologie gerade zur günstigen Zeit, als sie sich in einem Stadium befand, wo sein logischer Idealismus ihr zur heilsamen Mixtur werden konnte. Indem sie davon kostete, bekam sie sozusagen selber Logik in den Leib und begann nun die Gesetze ihrer weiterer Entwicklung in sich selber zu suchen" [1]).

De historische theologie. Ja, want zooals Bernhard Duhm zegt: Religion ist Geschichte. „Religion ist nicht Philosophie, sie besteht nicht in Gedanken über Gott, sondern aus Erlebnissen mit Gott". „Wenn Religion die Geschichte Gottes mit Menschen ist, so ist die Theologie die Geschichte dieser Gottesgeschichte" [2]). Theologie is mitsdien een historische wetenschap. In drie parallele lijnen verhaalt Bernoulli de lotgevallen dezer wetenschap, achtereenvolgens behandelende de studie van het Oude Testament, van het Nieuwe Testament en van de Kerkgeschiedenis. Dat hij aldus zijn indeeling maakt en

1) S. 22. 2) S. 90 ff.

b.v. de Algemeene godsdienstgeschiedenis laat rusten, kan misschien dienen als een bewijs, dat hij, beproevende zich van de traditioneele kerkelijke theologie los te maken, daar nog tot zekere diepte met één been in blijft steken. Tot hoever, moge blijken uit de volgende woorden, waarin hij een deel van zijn „Ergebniss" formuleert: „Gegenstand ihrer Untersuchung ist das Christenthum und seine Vorgeschichte, also die Geschichte der alttestamentlichen Religion, die Geschichte des Urchristenthums und die Geschichte der christlichen Kirche. Im Princip treten alle Religionen mit durchaus gleichen Rechten auf; die Bevorzugung des Christenthums beruht nicht in unserer Vorliebe zu ihm, die hier nicht mitzusprechen hat, sondern in dem Umstand, dass das Christenthum mit seiner Vorreligion, sowohl die an Gestalten und Wechselfällen reichste als auch die für uns zugänglichste Geschichte besitzt. Die beiden Erscheinungsformen der Religion, die individuelle des Propheten und seiner Jünger und die ethnisch vermittelte (d. h. die Gattungsform) der Kirche oder Sekte lassen sich hier sowohl in ihren einzelnen Trieben als in ihren beiderseitigen Beziehungen am mannigfaltigsten beobachten. Doch wird die Theologie diesen Unterschied von Propheten und Laien auch auf die andern Religionen übertragen, deren Studium eben sosehr ihre Aufgabe ist" [1]). Komt in deze passage het een en ander voor, dat schijnt geschreven te zijn „pour acquit de conscience" en juist daardoor ons wijst op een leemte in de encyclopaedische schets, wat onder de drie genoemde hoofden bijeengebracht werd, vormt een levendig tafereel van den ontwikkelingsgang der bijbelsche en kerkhistorische studiën. Die gang bleek in onze eeuw uitteloopen op zuiver wetenschappelijk theologisch werk.

In een tweede hoofddeel wordt „die Selbständigkeit der kirchlichen Theologie" behandeld. Hier is Schleiermacher het uitgangspunt. Diens Monologen en Reden über die Religion openbaren de beide tegen elkaar over staande zijden van zijn wezen. In de eersten is hij geheel zich zelf, ontvouwt hij in volle kracht zijn individueele persoonlijkheid. In de Reden komt zijn gemeenschapszin aan het woord. Tusschen de beiden

1) S. 106.

is een soortgelijk verschil als tusschen den Luther van vóór en dien van na 1520. Het kerkelijk bewustzijn overstemde het individueele bewustzijn, en zoo is het geschied, dat Schleiermacher, naar de zijde van het gemeenschapsleven de meeste kracht ontwikkelend, door een Religionstheorie te geven, die een „kirchliche Dogmatik" mocht heeten, door een practisch bruikbaar „Leben Jesu" te ontwerpen, door op hervorming van den cultus aantedringen, door als „Hermeneutik" een kerkelijke schriftverklaring aan te bevelen en in zijn „kurze Darstellung des theologischen Studiums" een kerkelijke encyclopaedie, de kerkvader werd bij uitnemendheid. „Die ganze zweite Hälfte seines Lebens war eine unablassige Werbung seiner modernen Bildung um das angestammte geistige Gut der evangelischen Kirche". „Ueberhaupt ist Schleiermacher nie um Mittel verlegen sein modernes Empfinden geltend zu machen und doch der Kirchenlehre gerecht zu werden" [1]). Dit accommodatievermogen, dat eens Baur aan „absichtliche Täuschung" zou doen denken, kon slechts het Protestantisme ten goede komen. Ware Schleiermacher in de richting der Monologen verder gegaan, misschien hadde hij der wetenschap grootere diensten bewezen, „aber die evangelische Kirche wäre verkommen". „Ohne ihn wäre es im Zeitalter Goethes zwar nicht um das Christenthum geschehen gewesen, aber gewiss um die protestantische Kirche, die dann entweder zur Sekte verdummt oder zum Verein verflächt wäre" [2]).

„Sekte" of „Verein", voor beide uitersten is Bernoulli even bang, en daarom juicht hij de Vermittlungstheologen toe, wier streven het is de kerk en de cultuur met elkander in verband te houden. Schleiermacher is hun geestelijke vader. Van hem uit baant zich de stroom, midden tusschen Marheineke en Daub, Strauss en Feuerbach, Vatke, Biedermann en Weisse links en Hengstenberg en de hoogkerkelijken ter rechterzijde door, een weg, op zijn beurt als het ware zich splitsend in een nuance links, waartoe Rothe, Dorner, Schweizer, Schenkel, en een nuance rechts, waartoe Nitsch, Müller, Martens en Lange behooren. In het heden liep hij uit op Albrecht Ritschl, den Schleiermacher redivivus, die den geest van den grooten

1) S. 133. 2) S. 146.

meester „glücklicher als irgend ein Vermittlungstheologe wieder hat aufleben lassen”.

Het dualisme, in deze onderscheiding tusschen een wetenschappelijke en een kerkelijke theologie gehuldigd, wordt nog verscherpt door de aanwijzing van beider onderlinge tegenspraak. Na de levensgeschiedenis der eerste soort theologie volgt een paragraaf onder den titel: „Popularisierungsversuche”, na die der tweede soort een andere met het opschrift: „Die wissenschaftlichen Ansprüche der kirchlichen Theologie”.

De „Popularisierungsversuche” worden allen zonder onderscheid mislukt geacht, om de eenvoudige reden, dat verzuimd werd rekening te houden met den „fundamentalen Differenz im laienhaften und im wissenschaftlichen Empfinden”. Zij hebben den ondernemers slechts onaangenaamheden berokkend, of ze zijn hun te staan gekomen op het offer van een deel hunner wetenschappelijkheid. Meinhold mocht zijn voordracht over den oorsprong van Israëls religie en geschiedenis „wider den Kleinglauben” betitelen en in kanseltoon de gemeente beklagen over hare onleerzaamheid, hij vermocht weinig meer dan protesten uittelokken „wider die Machtsprüche der modernen Kritiker”. Weiss mocht in zijn „Die Nachfolge Christi” een niet onaannemelijk Christusbeeld der gemeente ter navolging hebben voorgehouden, hij beging toch de wetenschappelijke fout van den nieuwen wijn in oude zakken te doen of door kerkelijke fantasieën de omtrekken van zijn teekening te verflauwen. Harnack's redevoering over „Das Christenthum und die Geschichte” droeg er alle kenteekenen van, niet voor de Berlijnsche academie van wetenschappen te zijn opgesteld en hadde op den titel de toelichting: „ein kirchlicher” of „ein apologetischer Vortrag” vereischt. En als Gustav Krüger vraagt: „Was heisst und zu welchem Ende studirt man Dogmengeschichte?” en verklaart, dat die tak van studie niet van kerkelijk standpunt behoort uit te gaan, dan blijkt het bloed te kruipen, waar het niet gaan kan, als hij niettemin bij Jezus van Nazareth zijn uitgangspunt neemt. Ook in zijn „Abhandlung über das Dogma vom Neuen Testament” en „Die Entstehung des Neuen Testaments” erkende hij niet naar eisch, dat „der wissenschaftliche Theologe in keiner weise kirchlich engagiert sein darf.” De gevolgtrekking, die in een

en ander besloten ligt, mag luiden: „Alle Versuche, zwischen dem kirchlichen Glauben und den Resultaten der Wissenschaft zu vermitteln, sind in Gefahr, an Stelle bestimmter Positionen Täuschung und Illusion zu setzen”.

Omgekeerd geven ook de Vermittlungstheologen zich over aan een illusie, wanneer zij meenen qua tales wetenschappelijk werk te leveren. Men denke aan Kastan's verzet tegen een ondogmatisch Christendom en zijn onwetenschappelijke vereenzelviging van geloof en weten. Men denke aan Herrmann's „Die gewissheit des Glaubens und die Freiheit in der Theologie”, waarin de persoonlijke sympathie voor Jezus den kerkhistoricus als gids wordt opgedrongen. Men denke aan Schultz, „Die evangelische Theologie in ihrem Verhältniss zu Wissenschaft und Frömmigkeit”, waarin, naar het schijnt, een kerkleer zonder scholastiek wetenschappelijk heet. Voor een onbevangen wetenschap is in de kerk dezer mannen geen plaats. „Angesichts dieses Sachverhaltes darf es die Vermittlungstheologie eigentlich nicht übel nehmen, wenn sie unbeteiligten manchmal wie ein Versuch erscheint, die Unklarheit in ein System zu bringen”.

Twee ongelijksoortige theologieën derhalve, een wetenschappelijke en een kerkelijke, die betrekkelijk weinig met elkander hebben uit te staan? Waar ligt tusschen die beiden de grens?

Het antwoord op die vraag hangt af van de nadere omschrijving van elk harer. Wij hebben er de bepaling van beider taak en omvang op aan te zien.

In dit verband komen ons als van zelve in de herinnering zekere debatten, ten onzent over de hier bedoelde grensregeling gevoerd.

Men stelle naast elkander een kerkelijke dogmatiek in den engeren zin des woords, een boek als Hoekstra's Wijsgeerige godsdienstleer, Ranwenhoff's Wijsbegeerte van den godsdienst en het beweren van Dr. Bruining, dat zoozeer de tegenspraak van Hugenholtz en Rauwenhoff wekte, en men zal een geleidelijke climax vóór zich zien. Waar ligt de trede, die hier van de kerkelijke theologie voert in de wetenschappelijke? Er was wel reden voor Hoekstra om te verklaren, dat het „voor de moderne godgeleerden” „nog al eenige moeite heeft om de

grenzen behoorlijk af te bakenen" [1]). Ten einde nu kenbaar te maken, hoe Bernoulli de lijnen trekt, dien ik hier eenige nadere aanduidingen te laten volgen.

Zooals gezegd, zijn wetenschappelijke theologie is een historische theologie. De systematische en de practische behooren niet tot haar domein. Maar deze historie verhaalt een „Gottesgeschichte" [2]). De historie is geen natuurwetenschap, veel minder dus de theologie. „Wenn wir unser Objekt nach sich selbst befragen, so erhalten wir, wo immer wir anfragen mögen, übereinstimmend Kunde von einem doppelseitigen Verhältniss zwischen Himmel und Erde, von einem Verkehr zwischen Gott und Menschen. Hier haben wir anzusetzen" [3]). „Diese historische Religionswissenschaft ist voraussetzungslos bis auf den Glauben, dass ein gewisser dafür begabter Teil der Menschheit in einem lebendigen Zusammenhang stehe mit Gott". „So darf denn wohl auch die wissenschaftliche Theologie das Dasein Gottes als unbewiesen voraussetzen" [4]). Niet onmogelijk dat Dr. Bruining hier een „moderne mystiek" zou speuren, met welker huldiging de auteur, en met hem Lagarde, Overbeck, Wellhausen en Duhm, die hij als de grootmeesters roemt der wetenschappelijke theologie [5]), zijns inziens de Rubicon zijn overgetrokken, waardoor het kerkelijke van het zuiver wetenschappelijke gescheiden is. En wat de buitensluiting van het systematische betreft, tot louter registreeren van historische feiten wil Bernoulli de wetenschappelijke theologen in geenen deele beperken. Hunne „letzte und höchste Aufgabe ist die Sichtung und Gestaltung des gesammelten Materials" [6]). „Zusammenfassend kann man sagen: die systematische Theologie historischer Observanz bildet die Kontrolldisciplin der monographischen Detailarbeit" [7]). Zoo komen wij tot een „resumierende systematische Theologie" [8]), tot een „Theorie der Religion", ook „die Disciplin der Hypothese" genoemd [9]), die wel niet met „Spekulation" mag worden verwisseld, maar toch van zoodanigen aard is, dat zij „vielleicht zur Auffindung religionsgeschichtlicher Gesetze führen" kan [10]), door het blijvende van

---

1) I bl. 23. 2) S. 93, 94, 104. 3) S. 89.
4) S. 100, verg. S. 93. 5) S. 95. 6) S. 99.
7) S. 97. 8) S. 97. 9) S. 98. 10) S. 100.

het vergankelijke te scheiden „über das Wesen der Religion überhaupt aufklären" kan [1]), en zelfs „dem Geistesleben der Zukunft grosse Dinge in Aussicht stellen" kan, „als unvorhergesehene Folgen einer Theorie der Religion" [2]). Men ziet het, nog een enkelen stap verder, of zelfs een enkel woord meer misschien, en de wijsgeerige theologie heeft naast de historische theologie de haar rechtmatig toekomende plaats ontvangen in de gesecülariseerde godsdienstwetenschap.

Maar nu de kerk en hare theologie. Deze kerk is min of meer een abstractie. Zij is niet de samenvatting van al de genootschappen, gemeenten en individuen binnen den gemeenschappelijken omtrek van het Protestantisme, maar een Gedankending, dat half in de eene of andere Duitsche staatskerk wortelt, half zich vergeestelijkt in een hervormd verschiet. Het eene oogenblik is er sprake van den „Landesfürst" als haar natuurlijken beschermer [3]). Het andere oogenblik heet het onder de tegenwoordige verwikkelingen bezwaarlijk „an eine Kirche zu glauben" [4]). Ofschoon de zuivere wetenschap uitdrukkelijk gezegd wordt even zeker in het oorspronkelijk Protestantisme zijn verklaring te vinden, en er mitsdien zich op te mogen beroepen, als het kerkelijk gemeenschapsleven [5]), en van dit laatste gezegd wordt, dat de oud-protestantsche onderscheiding van een zichtbare en een onzichtbare kerk voor velerlei theologische ontwikkeling en nieuwheid van leering een deur openstelt [6]), verraadt toch Bernoulli eenige neiging om de kerk zich te denken in catholieken zin. „Rein historisch betrachtet ist die chrisliche Kirche nichts anderes als die Einbalsamierung des Altertums". „Die Kirche hält sich für eine göttliche Stiftung und wird ihr Selbstbewustsein, das sie über den Wandel der Geschichte erhebt und in der Zeit als ein vorweg genommenes Stück Ewigkeit fühlen lässt, niemals in Zweifel ziehen dürfen, ohne sich selbst in Frage zu stellen" [7]). Van deze stellingen gaat de schrijver uit en aanvaardt dan ook voor zijn kerk een zeker priesterdom [8]). Zelfs wenscht hij zekere slagboomen op te richten en zekere pressie uit te

---

1) S. 102. 2) S. 105, verg. S. 225. 3) S. 185, 188, 227.
4) S. 228, verg. S. 214. 5) S. 102 f. 6) S. 213, 215.
7) S. 181, verg. S. 202. 8) S. 205 ff.

oefenen: „Wir wollen die Gemeinden nicht verwildern lassen und verlangen daher ein kirchliches System, das die Erziehung des Volkes zu einem Leben mit Gott an der Hand fester Massstäbe regelt" [1]). „Sei es Stützen sei es Schranken" [2]), in elk geval zijn „feste Formen" noodig [3]). Zelfs een „Damm und Bollwerk" „gegen die Verheeringen der wissenschaftlichen Kritiek". In dit alles is niets reactionairs. Het is eenvoudig de formuleering van een kerkbegrip, dat het midden houdt tusschen „Sekte" en „Verein"; dat te zeer onder den invloed staat van den nieuwen tijd om een absoluut confessionalisme te gedoogen, maar niet genoeg om het godsdienstig gemeenschapsleven in allen eenvoud te rangschikken onder de rubriek vereenigingsleven, en deze consequentie toe te passen op een wijze, als ten onzent de Protestantenbond of de Vrije gemeente deed. Bij die kerk der Vermittlungstheologie behoort dan ook, wat verder gezegd wordt van een dogmatiek, die dankbaar gebruik mag maken van de „glückliche realistische Anwendung seines Glaubens", waarmede Hermann „die Christusverehrung einem modernen Empfinden möglich gemacht" heeft, maar gedachtig moet blijven aan de waarheid: „Christus bildet auch den Grenzpunkt, bis zu dem die Kirche dem wissenschaftlichen Erkennen vorzudringen gestattet" [4]); en ook wat gezegd wordt van een „kirchlich organisierte Schriftauslegung, nicht kleinlich betrieben natürlich, sondern mit Freigebung des Wortlauts", een „kirchlich censierte Schriftauslegung" [5]). Deze kerk behoeft een kerkelijke theologie, die van den boom der wetenschap juist genoeg gegeten heeft om niet te ver buiten haren tijd te staan, maar niet zooveel dat zij in conflict zou komen met het uit den aard steeds ietwat achterlijk theologisch bewustzijn der gemeente.

Wekken deze regelen het vermoeden, dat ik een karikatuur teekende? Ik heb het beeld van Bernoulli's kerk en hare theologie met zijn eigen woorden ontworpen. Te meer wil ik dan nu om hem te sauveeren er andere eigen woorden aan toevoegen, die meer sympathetisch klinken.

„Gegenüber den Ansprüchen der historischen Auffassung

---

1) S. 218. 2) S. 185. 3) S. 205
4) S. 200. 5) S. 208.

kann die Dogmatik nur eines thun: sie kann sagen, gut, legt ihr meinetwegen die Bibel euch historisch zurecht; dass soll mich aber nicht hindern, sie nach wie vor so zu lesen, dass ich den grössten Segen für die Gemeinde daraus ziehe" [1]).

„Wo die Kritik die Ungeschichtlichkeit einer solchen Periode nachweist, weist die kirchliche Theologie wenigstens auf die symbolische Wahrheit der Sage hin" [2]).

„Nur vergesse man nicht, das die kirchliche Theologie mindestens ebenso schöpferisch als kritisch, ihre Thätigkeit ebenso sehr die des Künstlers als die des Forschers ist" [3]).

De zaak is, dat Bernoulli een poging gewaagd heeft om het moeilijke vraagstuk op te lossen van de juiste verhouding tusschen godsdienst en wetenschap, tusschen kerk en cultuur. Hij doet dit met hooge waardeering en volle erkenning van de rechten der wetenschap. Maar hij opereert met een reëele of denkbeeldige kerk, die voor eene algeheele verzoening met haar niet vatbaar is. Zoo komt hij tot een dualisme, waartegen wij bezwaren mogen opperen. In zijn omgeving kent men niet de scheiding, die bij ons bestaat tusschen rijksprofessoren en kerkelijke hoogleeraren, waarvan de eersten geroepen zijn louter wetenschappelijk onderwijs te geven en de laatsten de aanstaande predikanten te vormen voor de practijk. Zelfs begeert hij zoodanige scheiding niet. „Nach aussen hin wird diese endgiltige Scheidung zwischen Wissenschaftlicher und kirchlicher Theologie nicht die geringste Veränderung hervorrufen" [4]). In geen geval late zich de laatste verdringen van de universiteit en bannen naar een seminarie. Hare vertegenwoordigers dienen met die der zuivere wetenschap te blijven in hetzelfde universitair verband. Slechts dienen ze zich bewust te blijven van het verschil tnsschen beider taak. Ook zullen ze voeling met elkander moeten blijven houden. De eersten met de laatsten, ter wille van het belang der wetenschap voor de kerk. Maar ook omgekeerd, daar immers ook de puur wetenschappelijken uit de kerk zijn voortgekomen. De studenten zullen dan een drietal jaren exact historisch-kritisch onderwijs ontvangen om daarna ter verdere vorming over te gaan in de handen der kerkelijke theologen. „Für die

1) S. 201. 2) S. 204. 3) S. 205. 4) S. 223.

Theologie, die gegenwärtig an Hypertrophie schwer darniederliegt, bedeutet die Vorgeschlagene Spaltung in ihre beiden Hälften einen operatieven Eingriff, der sie heilen soll". Door haar zal werkelijkheid worden, wat reeds Origenes beoogde, toen hij tegen een ψιλὴ πίςτις de γνῶσις of de ἐπιστήμη over stelde" [1]).

Veel van wat hier in uitzicht gesteld wordt, is bij ons gelukkig reeds van kracht. Maar als nu Bernoulli zijn aldus gevormde mannen, naar zijn voorschriften geïnstrueerd, aan den arbeid stelt, dan houden wij ons hart vast. Paulsen onderstelt ergens het geval, dat een theoloog, die critisch gevormd is, in een afgelegen dorp tot de bewoners spreekt over den Bijbel als Gods woord, in een stad van de leeringen van Strauss en Renan gewaagt en weer elders voor een wetenschappelijk gehoor op schriftuurplaatsen critische operatiën toepast. Hij leert, dat waarheid in liefde naar gelang van omstandigheden tot oprechtheid of tot accommodatie verplicht. Bernoulli desgelijks acht het de taak der kerkelijke theologie „die Bibel auf die erlösenden Absichten Gottes hin zu studieren und den Inhalt zur Verkündigung in der Gemeinde zuzubereiten"; ook om wat als sage erkend is „um ihres ewigen Gehaltes willen vor der Gemeinde nach wie vor als Geschichte zu behandeln" [2]). Van den geestelijke eischt hij „eine gewisse Opferung seiner Talente zu gunsten der Gemeinschaft". De voorganger zijner gemeente moet „glauben soviel als sie verlangt, und seine persönliche Ueberzeugung nur benützen, um die objektive Kirchenlehre mit Leben zu erfüllen" [3]). De auteur spreekt in dit verband van „Kunstkniffe" en van „Falschmünzer" en verweert zich tegen de verdenking, als zou hij die in bescherming nemen [4]). Het komt mij voor, dat hij bij zijn voorstelling van zaken de grenzen van het geoorloofde overschreden heeft, al willen wij aannemen, dat hij in dezen, en Paulsen met hem, de dupe geweest is van duitsche toestanden. Liever dan aldus wat wij zouden kunnen noemen te huilen met de wolven in het bosch, zouden wij hem willen uitnoodigen om zijn kerkbegrip te herzien en wat stouter eischen te stellen aan zijn profeten.

---

1) S. 222. 2) S. 204. 3) S. 219 f. 4) S. 204, 218.

Zijn kerkbegrip te herzien.

Van „Sekte" tot „Verein", dat is de gang, dien het protestantsch gemeenschapsleven heeft te doorloopen. De tijd der groote kerken is voorbij. De historisch gewordenen zullen heur bestaan met behoud van een gezond leven slechts kunnen rekken op voorwaarde, dat zij zich tevreden stellen met een administratieve eenheid en overigens aan den geest de meest mogelijke vrijheid van beweging laten. De nieuw te vormen zullen hoogstens in de gedaante van vrije gemeenten of groepen van vrije gemeenten kunnen optreden. En wat de verhouding dier kerken tot het verleden betreft, ze zullen moeten komen tot een religie, die met het historisch gegevene naar vermogen dankbaar zich voedt, maar van geen enkel problematiek feit zich volstrekt afhankelijk weet. Aldus gereformeerd zullen die kerken voor de wetenschap vrij het hoofd kunnen opheffen, en voor zoover het op haren weg ligt heur voordeel doen met hare resultaten. Tot maatregelen van tegenweer tegen de wetenschap blijft er in zulke kerken geen plaats.

En wat stouter eischen stellen aan de profeten.

Het moge waar zijn, dat het menschelijk kenvermogen eindig is, dat nu en te allen tijde menig redenaar van zijn kansel, menig catecheet bij zijn onderwijs dingen ten gehoore brengt, die wetenschappelijk niet door den beugel kunnen, en waar dit het geval is hebben wij ons te troosten met de overweging, dat alles in deze onvolkomen wereld relatief is. Maar iets anders is het, dit feit te erkennen, iets anders, het in een systeem te brengen. Liever dan aan de mannen der practijk verlof te geven de religie der gemeente stelselmatig met fictiën te voeden om aldus een kerk in stand te houden, die al te na verkeer met de wetenschap duchten moet, willen wij hun opdragen aan de hervorming der kerken in den bovenbedoelden zin te arbeiden, en het geloof der gemeente in zoodanige richting te leiden en te voeden, dat het de historie in zijn dienst vermag te nemen, maar niet meer van historie afhankelijk is, opdat het nooit of te nimmer de wetenschap duchte, maar steeds volgaarne zich late bestralen door haar licht. De verwezenlijking van dit ideaal moge in een ver verschiet liggen, dit is geen reden om het uit het oog te verliezen. In een anderen zin dan onze schrijver besluit ik de aan-

kondiging van zijn boek met de regelen, waarmede hij zelf eindigde: „Wohlan, werden wir aus Naturalisten der Innerlichkeit Historiker der Innerlichkeit, damit unser Geschlecht im neuen Jahrhundert Ziele sieht, die ihm weder Goethe noch Darwin gezeigt haben".

October 1897. H. U. MEYBOOM.

Justus Heurnius: *Eene bijdrage tot de geschiedenis des Christendoms in Nederlandsch Oost-Indië*, door Dr. J. R. CALLENBACH. Te Nijkerk bij G. F. Callenbach, 1897. 368 bl.

Bedrieg ik mij niet, dan is dit boek, al verraden noch de titel, noch bijgevoegde stellingen dezen oorsprong, eigenlijk een Academisch proefschrift, tot verkrijging van den graad van Doctor in de Godgeleerdheid te Utrecht, verdedigd door den auteur, sedert 1893 predikant bij de Hervormden te Yerseke in Zeeland, thans, naar ik verneem, te Doorn in Utrecht. Is dit vermoeden juist, dan acht ik den daarop verkregen graad wèl verdiend en wensch ik hem met dezen eersteling van harte geluk. Het boek is goed geschreven en met zorg bewerkt. Er is methode in. Uit de beste bronnen, wereldlijke zoowel als kerkelijke, die voor hem toegankelijk waren (bl. 4—6), is hier geput, en zij zijn, zooveel ik zien kan, even oordeelkundig gebruikt als niet zonder moeite bijééngebracht. Aan eene goede dispositie ontbreekt het niet, zoomin als aan gewenschte volledigheid zonder hinderlijke herhalingen. Taal en stijl laten niet te wenschen over. En dat Heurnius onder onze Oost-Indische predikanten zulk eene monographie ten volle waardig was, daarvan getuigt de inhoud van dit geschrift, waarin hij niet opgehemeld noch uitbundig geprezen, maar in zijne vrome gezindheid, zijn onvermoeiden ijver, zijne standvastigheid en lofwaardige volharding naar het leven geteekend is, doch ook de betrekkelijke onvolkomenheid en onvruchtbaarheid van zijn werk niet schroom-

vallig verbloemd wordt. In één woord, voor dezen wèlvolbrachten arbeid heb ik niets dan lof.

Een gepast overzicht van de middelen, waardoor, en de wijze, waarop het Christendom in Oost-Indië door de Nederlanders gevestigd is, gaat in een *eerste* Hoofdstuk (bl. 7—45) vóóraf. Daarna wordt in het *tweede* (bl. 45—99) de afkomst, jeugd, studietijd van Heurnius uitvoerig beschreven. Zoon van een niet onvermaarden geneesheer, die in 1581 het Hoogleeraarsambt te Leiden aanvaardde, is hij eerst in de geneeskunde gepromoveerd, doch vatte, na een reis in Italië, het voornemen op, om in de Godgeleerdheid te studeeren, een voornemen, dat hij onder Ravensperger te Groningen ten uitvoer bracht. Hij was namelijk zich bewust geworden van zijne roeping tot het zendingswerk onder de heidenen, blijkens zijne in 1618 uitgegeven *Admonitio de legatione ad Indos capessenda*, van welk geschrift hier eene misschien al te uitvoerige inhoudsopgave voorkomt (bl. 53—93). Getuigt dit van zijne vroomheid, opmerking verdient, dat hij, ofschoon de contraremonstrantsche gevoelens toegedaan, onder de zeer gematigde godgeleerden van dien tijd moet gerangschikt worden en afkeerig was van kerkelijke twisten. Dit mag, benevens de lust, in zijn geslacht inheemsch, om vreemde landen te zien, hebben bijgedragen tot zijne keuze. Vóóraf echter, om te beter voorbereid te zijn, nam hij de evangeliebediening eenigen tijd te Kalslagen waar, en werd daarna, op zijn verzoek, door de Amsterdamsche Classis voor Indië bestemd. Van zijn gloeienden ijver, om het evangelie tot de heidenen te brengen, getuigen de voorwaarden, op welke hij zich aanbood, om naar Indië te gaan (bl. 97). Ofschoon deze door Bewindhebberen der Compagnie niet werden aanvaard, stelde hij zich toch beschikbaar. Ten gevolge daarvan heeft zijn leven zich dan ook in gansch andere banen bewogen dan hij daarin had voorgeteekend. Wel is hij op Ceram en Amboina en bepaaldelijk onder de Oeliasers werkzaam geweest en was hij onder deze laatsten bedacht op eene Bijbelvertaling ten hunnen nutte. Maar voornamelijk was hij predikant te Batavia, werwaarts hij gedurig uit den vreemde werd teruggeroepen. Het zou te breed zijn, indien wij hier zijn verderen levensloop en afwisselend bedrijf wilden beschrijven. In H. III—V (bl. 99—197) wordt daarvan tot in bijzonder-

heden bericht gegeven. Het blijkt, dat hij onafgebroken in strijd is geweest met de op haar gezag naijverige overheid, en het recht der kerk en der kerkelijke censuur tegenover haar, in 't bijzonder tegenover den kwalijk befaamden Gouverneur-Generaal Specx, heeft trachten te handhaven. Dit is hem soms op gevangenschap te staan gekomen, en zijn leven is meermalen in gevaar geweest. Ik wil niet beslissen, in hoever de invoering der Dordsche kerkorde in Indië mede schuld heeft gehad aan deze langdurige worsteling, en of de toenmalige evangelieprediking naar Dordsche opvatting aan de uitbreiding van het Christendom onder de heidenen niet eenigermate in den weg heeft gestaan. Maar het is bedroevend, dat een man van zoo grooten ijver en lofwaardige beginselen, na 15 jaren vol van teleurstelling en verdriet, naar het Vaderland heeft moeten terugkeeren, al heeft zijn werk ook hier en daar eenige goede vrucht opgeleverd en het hem aan vereering en erkenning zijner verdiensten niet geheel ontbroken. Nog 13 jaren is hij daarna te Wijk bij Duurstede predikant geweest en aldaar in 1652 overleden. Met hem is een sieraad der Indische kerk en een vurig ijveraar voor hare belangen ten grave gedaald.

Een tal van bijlagen, bl. 258—364, verhoogt de waarde van dit geschrift [1]).

Leiden. J. J. PRINS.

---

1) Vgl. N°. 32 van den Ned. Spectator dezes jaars, waarin van de hand van W. P. C. K. eene lezenswaardige aankondiging van dit geschrift voorkomt.

Dr. A. Bruining, *Leesboek voor catechisatiën. A. B. C. D.* 1895—1896. Leiden. S. C. v. Doesburgh. 25 en 35 cts.

C. G. Chavannes, *Godsdienstonderwijs*, 1e *stuk.* Leiden. E. Ydo. 1896.

P. Bruining, *De geschiedenis van Israël en van den Israëlietischen godsdienst.* Almeloo. W. Hilarius Wzn. 60 cts.

——, *De ontwikkeling van den godsdienst onder Israël.* Almeloo. W. Hilarius Wzn. 25 cts.

Eenvoudig vraagboekje 1 *en* 2. Leiden. S. C. van Doesburgh.

Wanneer aan alle voorwaarden voor degelijk en vruchtbaar godsdienstonderwijs onder ons zóo goed werd voldaan als aan de eene van geschikte leerstof, wij zouden slechts kunnen roemen. Het getal onzer catechisatieboekjes is langzamerhand geworden als dat der sprinkhanen in menigte, en de keuze wordt er niet gemakkelijker door. Hun verschijnen, ook van de boekjes aan 't hoofd van dit opstel genoemd, legt een klaar getuigenis af van den grooten ernst, waarmede het onderwijs wordt opgevat, van de zware eischen, die de catecheet zichzelven stelt, niet minder van het wijde gebied, dat bij ons onderwijs wordt betreden. En dat er telkens nieuwe bijkomen wijst op de behoefte, die er aan bestaat.

De lees- schijnen het van de vraagboekjes te gaan winnen. Er is een streven om den leerling in handen te geven wat zich aangenaam lezen laat, wat smakelijk is, opdat hij het ter hand neme niet met verveling, maar met lust. De traditioneele inrichting onzer vraagboekjes naar den trant der oude catechismi, met één vraag en antwoord om uit het hoofd te leeren en vaak enkele blinde vragen, om b.v. in een opstel te beantwoorden, biedt zeker voordeelen aan. Misschien — ik spreek uit schuldbesef — laten sommigen onzer te weinig uit het hoofd leeren en heeft de reactie tegen het begrip „vragenleering" ons er toe gebracht te veel zelf te praten naar aanleiding van een leesles en te weinig vragen te doen. Het in het geheugen prenten van vragen en antwoorden zou zich niet

zoo lang hebben gehandhaafd, indien het geen groote voordeelen aanbood.

Maar smakelijk, aantrekkelijk zijn vragenboekjes nooit; ze lokken niet uit tot lectuur, en in de catechisatie worden ze vaak met loomheid opgeslagen. In de reeks van dr. A. Bruining, in A, B en C, en in het tweede der beide boekjes van P. Bruining is 't een met het ander verbonden. Op elke § volgen enkele vragen, waarop de catecheet de antwoorden kan dicteeren, maar die ook in een opstel kunnen worden behandeld. D. heeft geen vragen. Het onderwerp brengt mêe, dat het met oudere, ontwikkelde leerlingen wordt behandeld, die gemakkelijk opstellen maken. In de boekjes der heeren C. G. Chavannes en (het eerste van) P. Bruining worden de vragen gemist, terwijl de beide eenvoudige vraagboekjes naar ouden trant zijn ingericht.

Chavannes noemt zijnen arbeid geen lees- maar een repeteerboek. Hij verwacht bij de behandeling alles van het vrije woord van den catecheet. Natuurlijk behoeven dan aan den schoonen, literarischen vorm niet zoo hooge eischen te worden gesteld. Op de rangschikking van de stof komt het dan aan. Maar C. zegt toch ook, dat het boekje door de leerlingen moet gekocht worden. Dus mag men hopen, dat de belangstellenden onder hen het thuis zullen ter hand nemen. En wie dat wenscht kan niet genoeg zorg dragen voor wat uitlokt tot lezen. Onze leerlingen moeten deze leerstof, schoon als geen andere, ontvangen in schoone gedaante. Afgezien nog van papier en druk van het boek, moeten taal en stijl pakken door sierlijkheid, frischheid. Geen oogenblik mag het vermoeden worden gewekt, alsof het er bij dit onderwijs (toch al in mindere achting, omdat het kosteloos is, omdat het op uitschoturen wordt gegeven, omdat het voor geen enkele betrekking noodig is) op den vorm niet zoo erg op aankomt. Hoe meer men op velerlei ander gebied van onderwijs tegenwoordig met de eischen van schoonheid rekening begint te houden, hoe meer ook de catecheet daarop bedacht moet zijn om èn in zijne voordracht zuiver en gekuischt te spreken èn in de boekjes, die hij gebruikt of schrijft, op den vorm te letten.

Van de werkjes, die het onderwerp dezer bladzijden uitmaken zijn die van P. Bruining het minst verzorgd en geven

daardoor niet immer fraaie zinnen. Zoo b.v. I, blz. 16 (... „Samuel heeft invloed geoefend, dat de stammen zich nauwer aaneensloten", en „waardoor voorbereid werd, dat er meer éenheid kwam"); blz. 36 („als Israël dus, door ondervinding wijs geworden, dat de andere goden het niet helpen kunnen"); blz. 41 („Hiskia heeft een poging gewaagd om er een eind aan te maken, dat..."); blz. 54 („de tempel moet midden in 't land, terwijl hij dit in twaalf gelijke deelen daaromheen verdeeld wil zien"). Op blz. 71 laat hij Alexandra Salome den farizeeërs aandeel in het bestuur geven „op aandrang van haar overleden gemaal", terwijl op blz. 85 de Joodsche godsdienst „heelemaal" verboden wordt. In zijn tweede boekje, blz. 10, lees ik „Jahwe werd beschouwd, een zeer machtig god te zijn"; op blz. 11: „vele Hebreeërs gingen aan die godsdiensten in meerdere of mindere mate mededoen"; op blz. 17: „... werd het beschouwd, dat dit een straf was" en „de Jahwe-dienaars keurden af, dat een tempel voor dezen zou worden gebouwd"; op blz. 69: „Palestina was natuurlijk vreeselijk verwoest."

Dr. A. Bruining is veel zorgzamer. Slechts verhaalt hij (C. blz. 16) dat de Prediker met zijn geloof „in de war is geraakt". Chavannes' boek gaf in zijne korte paragraafjes en opeengedrongen materiaal uit der aard geen aanleiding om naar iets meer dan duidelijkheid te streven.

Deze voorafgaande opmerkingen getuigen niet van den vitzieken lust om spijkers op laag water te zoeken, slechts van de meening, dat wij ook aan den vorm niet genoeg zorg kunnen besteden. Zij voeren mij voorts tot de vraag, welke toon in onze leesboekjes moet worden aangeslagen: de doceerende of de stichtende? En tot die andere, wat wij bij ons onderwijs 't meest begeeren moeten te geven: kennis of vroomheid. Deze twee opmerkingen laten zich eigenlijk niet splitsen. Is catechisatie voor ons hoofdzakelijk aanbrengen van kennis, dan spreken en schrijven wij onderwijzend, uiteenzettend, bedaard-redeneerend. Oordeelen wij, dat vooral de gezindheid moet worden gekweekt en veredeld, dan wordt de toon van zelf warmer, aandringender, zoekende meer het gemoed dan de hersens.

Natuurlijk is hier geen òfdit-òfdat. Hersenen en gemoed moeten beide verzadigd worden — en dat is het ideaal. Dat

kennis noodig is, daarover zijn al onze auteurs het te zamen eens. „Een echt protestant moet in de eerste plaats een christen zijn", zegt Chavannes uitnemend, „maar hij moet ook weten wat noodig is om te begrijpen waarom hij Protestant en geen katholiek is". Verlichte, protestantsche christenen willen wij vormen. En terwijl er natuurlijk allerlei graden van ontwikkeling bestaan onder onze leerlingen, waardoor de mate van kennis, die wij willen aanbrengen, telkens verschillend is; terwijl wij zeer goed bedenken, dat eene catechisatiekamer nooit eene collegezaal mag willen nabootsen — toch moeten wij vasthouden aan dien eisch van kennis. Wat heeft de wereld aan christenen, aan protestanten, die niet kunnen zeggen, waarom zij 't zijn; die niets weten van de geschiedenis van hunnen godsdienst; die zich niet verdedigen kunnen tegen al de aanvallen op hun christendom, hun protestantisme, hunne vrijzinnigheid gericht? En hoe zal iemand liefhebben wat hij niet kent? Zèker, wij gelooven in de mogelijkheid van innige, diepe vroomheid bij een analfabeet, van waarlijk christelijken zin bij een leerling, die zelfs de gelijkenis van het zuurdeeg geen seconde onthouden kan. Doch wij weten ook van barbaarsche en schreiende onkunde omtrent godsdienstige vraagstukken en verschijnselen onder alle trappen van ontwikkelden; van onwetendheid niet slechts van bijbelsche data, geschiedkundige feiten, maar ook van de beteekenis van godsdienst voor nu; van hopeloos misverstand, waar het geldt begrippen als geloof, gebed, onsterfelijkheid. En wij zouden ons te schamen hebben, als wij op onze catechisatiën niet die onkunde trachtten te verminderen, dat misverstand poogden op te helderen. Wij hebben de kennis niet te vreezen, zij kan nimmer en in geen opzicht vijandin worden onzer religie. Wij willen niet gaarne mededoen met hen, die zoo smadelijk op kennis kunnen afgeven tegenwoordig, en wij houden het er voor, dat aan onze catechisatieboekjes nooit te veel tijd en studie kan worden ten koste gelegd, opdat zij geven wat door het wetenschappelijk onderzoek werd aan 't licht gebracht.

Onze auteurs hebben dat diep gevoeld. Chavannes en P. Bruining voor Israël, A. Bruining voor 't gansche veld van ons godsdienstonderwijs, hebben bestudeerd, verzameld, geschift en gerangschikt en ons daardoor overrijke stof voor ons onder-

wijs geboden, op de hoogte van den tegenwoordigen stand van het onderzoek. Wij moeten hun daarvoor oprechten dank betuigen. In de boekjes van A. Bruining is zulk een overvloed van materiaal, zoo smakelijk geordend, in zulke aardige rubrieken bijeengebracht, dat zij niemands woord behoeven om met graagte te worden ter hand genomen, zooals trouwens de ondervinding reeds lang heeft bewezen.

Men kent de onderwerpen der vier boekjes, die nagenoeg het gansche gebied omvatten van „Godsdienstonderwijs voor meer ontwikkelden" door Hagen, Scheffer, wijlen mijnen Vader en wijlen van Boekeren. A. geeft de godsdienstige opvattingen en gebruiken uit vroeger en later tijd, een soort van phaenomenologie, waarvan de behandeling rijke vrucht zal dragen voor verschillende soorten van leerlingen en die hen aanstonds in eene menigte godsdienstige verschijnselen binnenleiden zal. Dr. Bruining zal de eerste zijn om bij een nieuwen druk in § 7 zijne vereenzelviging van goden en geesten te wijzigen. Alle goden zijn geesten. Maar niet alle geesten zijn goden [1]). In § 8 ziet Dr. B. nog in de voorstelling van een god met dierenkop symboliek. Veeleer is zij overblijfsel uit den tijd van feticisme, waarvan b.v. de Egyptenaren zich nooit hebben kunnen losmaken en gaf men door haar aan, dat in den god bovenmenschelijke krachten werkten [2]). Wat ik zeide strekke ten bewijze met wat onverminderde belangstelling ik dit voortreffelijk boekje heb doorgelezen. Het vinde algemeen ingang.

B. geeft de belangrijkste godsdiensten van onzen tijd. Brahmanisme, waarbij misschien een enkel woord meer aan de Brahma Somaj had mogen gewijd zijn [3]); Boeddhisme, Jodendom, Mohammedanisme, Christendom. Het hoofdstuk over het Jodendom (verdeeld in Oorsprong van den Joodschen godsdienst; Opkomst van het monotheïsme, Messiaansche verwachting; Denkbeelden over God en Godsregeering; Godsdienstplichten) raakt den arbeid der Heeren P. Bruining en Chavannes, die beiden alleen Israël behandelen. D. w. z. Chavannes spreekt in zijn eerste deel over „Godsdienst op verschillende trappen

---

1) Cf. Tiele, Inleiding tot de Godsdienstwetenschap bl. 82.

2) Cf. Tiele, a. w. bl. 93. Ch. de la Saussaye, Lehrbuch, 2e uitgave, I, 110 v.

3) Cf. een artikel van Protap Chunder Mozoomdar zelven in „New World" Dec. 1892.

van ontwikkeling", in korte zinnetjes, die natuurlijk door het onderwijs van den catecheet moeten worden aangekleed. In § 5 zou ik deze nadere toelichting wenschen, dat animisme geen godsdienst is, maar dat de primitieve, voor een groot deel praehistorische godsdiensten hebben gestaan onder de heerschappij dier filosofie, die wij animisme noemen. Het tweede deel geeft „De godsdienst bij de Israëlieten". Eerst komt een „Schets van de geschiedenis van Israël", wederom in korte paragrafen, niet hooger opklimmend dan de verovering van Kanaän. Dan de „Ontwikkeling van den godsdienst in Israël".

P. Bruining geeft in I de geschiedenis van Israël, waarbij het inzonderheid om de ontwikkeling van den godsdienst te doen is. Het eerste de lijst, het tweede de schilderij. Beide methoden hebben hare waarde. Daar de Israëlieten als alle Semieten streng theokratisch waren, laat zich hunne geschiedenis en godsdienst moeilijk scheiden. Maar de onderbreking van het verhaal der godsdienstige ontwikkeling door de geschiedkundige mededeelingen werkt toch ook storend. Ik waag het niet, beslister te spreken. Van meer belang in elk geval is de vraag hoe die ontwikkeling hier wordt geschetst? In veel stemmen natuurlijk onze schrijvers, steunende op dezelfde uitkomsten van onderzoek, overeen. Er is ook verschil. Chavannes (B. I. Oud-Israël) begint met den godsdienst van de veroveraars van Kanaän, een ruwen natuurdienst met veel animistische *survivals*. Hooger opklimmen durft hij niet. Met name zwijgt hij — in 't algemeen negatiever dan de beide anderen — geheel van Mozes, die door A. en P. Bruining nog wordt gehandhaafd, terwijl hij (III, 11) de Tien geboden laat dagteekenen uit de 8e eeuw. De anderen brengen hen nog met Mozes in verband. Van den naam Jahwe (in de beide eenvoudige vraagboekjes nog wonderlijkerwijze Jehova!) staat volgens Chavannes de beteekenis niet vast, P. Bruining verklaart hem als „Levenwekker". B. II handelt bij Chavannes over de *nabi's*. Hij spreekt niet van profeten, en dat is niet toevallig. Want hij gebruikt het nationale woord, omdat hij het verschijnsel zelf nationaal, d. i. hier ietwat bekrompen en minder hoog schat, dan door anderen geschiedt. Bij profeten denken wij aan die godsdienstige genieën in Israël, die, schoon nationaal, op de ontwikkeling der gansche menschheid invloed hebben geoefend.

Chavannes' *nabi's* geven wel „eene hoogst eerbiedwaardige prediking om den zedelijken ernst, waardoor zij zich kenmerkt" (B. II, 13), maar hunne beteekenis als godsdienstige heroën treedt niet scherp naar voren; en, vergis ik mij, of klinkt de toon over hen mat? Over den Jesaia der ballingschap, in wien toch Israëls religieuse ontwikkeling haar hoogtepunt bereikt, geen woord dan éene chronologische opmerking (C. II, b. 2), en Jeremia heet een sombere nabi, die nooit iemand ontzag. (B. II, 11e). Veel te kort schijnt mij, zelfs in het schema, dat de heer C. zich afteekende, de behandeling der Messiaansche verwachting (B. II, 8 en III, 21, 22), die hier nagenoeg uitsluitend na exilisch wordt gemaakt. Misschien zal Chavannes opmerken, dat hij niet dan korte aanduidingsparagrafen geeft; maar dat kan toch niet rechtvaardigen de stiefmoederlijke behandeling van een der allerschoonste verschijnselen in den godsdienst van Israël. Dr. A. Bruining, in zijn kort bestek, legt er vollen nadruk op (B. blz. 12 en 13). P. Bruining daarentegen spreekt er niet langer over dan een oogenblik op blz. 41 en geeft een paar teksten in de kleine letters, blz. 37 en 42. In P. Bruining's tweede boekje, dat voor minder ontwikkelde leerlingen bestemd is, wordt op de Messiaansche verwachting toch eigenlijk niet anders dan terloops de aandacht gevestigd (blz. 31, 37). Van eene opzettelijke behandeling heb ik niets kunnen vinden. Dit treft te meer als men ziet, dat b.v. aan het boek Daniël eene onevenredig groote plaats wordt ingeruimd (I, 66, 67). Wat mag de reden zijn? Er is toch niet met die Messiaansche verwachting iets niet in orde?

B. III wijdt Chavannes aan het Jodendom, waarvan hij § 18 eene juiste karakteristiek geeft. Maar ik stel toch hooger die bladzijden uit „La religion dans la bible" (I, 369), waarin deze schoone woorden: „Quand on vient de relire les grands prophètes et que l'on se répresente ensuite le judaïsme, on éprouve un vif mouvement de déception. Mais à la reflexion on se réconcilie avec les lois de l'histoire; on reconnait dans le judaïsme le preuve que les prophètes n'avaient pas travaillé en vain".

Afzonderlijk handelt Chavannes over de Heilige Schrift der Joden en neemt daarin op een overzicht van de bijbelsche verhalen enz. met de bepaling van hun ouderdom. Niemand

kan blind zijn voor den arbeid, die deze bewerking zal hebben gekost en voor de groote kennis, waarvan zij getuigt. Ook leveren zij den catecheet overvloedige stof. Maar hij vindt geene aanwijzing om deze verhalen te laten leven voor zijne leerlingen, die minder baat zullen vinden bij de chronologische rangschikking, dan bij de aanwijzing van wat er schoons en vrooms in deze verhalen te vinden is. Dit is geen noodwendig gevolg van de toepassing der critiek. Die willen wij allen. Geen oogenblik harmonistiek. Geen woord, dat wij voor ons wetenschappelijk geweten niet zouden kunnen verantwoorden. De heer Chavannes spreekt in zijne toelichting van het groote beginsel der waarachtigheid, dat wij moeten opvolgen. Terecht. Zijne waarheidsliefde doet hem Mozes geheel legendarisch maken en belet hem van Samuël iets met zekerheid te zeggen (C. II, 12). Deze eerlijkheid kan den leerlingen niet anders dan goed doen. Afgescheiden natuurlijk van de vraag of inderdaad Mozes en Samuël uit de historie moeten worden geschrapt, wat de deskundigen hebben te beslissen. Maar geen noodwendig gevolg van critiek is b.v. de opmerking, dat de legende van Rachel, die de terafîm steelt (C. I, 7), ten doel heeft de vereering van deze huisgoden te bestrijden. Laat het zijn; maar men snijdt toch dit verhaal bij het onderwijs het hart uit, als men niet tevens wijst op de vrome begeerte van Rachel om „nabij God te zijn", wat zich bij haar in dezen groven vorm openbaarde, gelijk bij elken fetisdienaar. Misschien doe ik den heer Chavannes groot onrecht, en wil hij, dat de catecheet dit alles zelf in 't licht zal stellen. Ja, de schrijver van „La religion dans la bible" *moet* dat hebben gewild. Maar hij zegt het met geen woord, en daardoor zijn deze bladzijden met al haar kennis en studie onbevredigend gebleven. Voor studenten, godsdienstonderwijzers, predikanten, die een overzicht moeten hebben van den ouderdom van boeken en verhalen heeft Chavannes een uitnemend werk gedaan, waarvoor zij hem zeer dankbaar mogen zijn.

De „Geschriften" (C. III) toonen de bedoelde leemte nog duidelijker. Wat had ik gaarne meer gelezen van de klassiek-religieuse beteekenis der psalmen, van de trotsche verhevenheid van Job, van den somberen ernst van de „Prediker". Nu zie ik alleen (C. III, 4), dat „de toon van vele psalmen

innig is en dat christenen ze daarom vaak met stichting lezen, maar dat zij dan daarin onwillekeurig hunne eigene christelijke gedachten leggen". Ik geloof er niets van. Ja, in de psalmen, gelijk in het gansche O. T., hebben Calvinisten hun geheele dogmatiek gelegd. Maar als ons hart sneller klopt bij al deze onsterfelijke uitingen van eerbied, dankbaarheid, vertrouwen, schuldbesef, is het niet omdat deze zangers uitdrukken wat alle eeuwen door in menschenharten voor God leeft en de gave ontvangen hebben dat te zeggen in eene taal, die elk geslacht op nieuw treffen zou? Wat P. Bruining zegt van de psalmen, dat zij „op treffende wijze getuigen van den zegen van het leven met God" (I, blz. 77) is mij ook nog niet krachtig genoeg. „Niet al de psalmen zijn van David" zegt hij (blz. 20). Er is er geen van David, meen ik, en ik zal dat mijn leerlingen vertellen zonderdat het hen bizonder schokken zal, want aan David's auteurschap leerden zij toch nimmer gelooven. Maar ik zal uitvoerig, met veel voorbeelden trachten hen te doen bewonderen en liefhebben deze verrukkelijke liederen, waaraan wij zoo onzegbaar veel te danken hebben en die „ook ons christelijk geloofsleven opwekking en versterking geven". Dit laatste zegt A. Bruining (C. blz. 35); waarmede hij zeker den psalmbundel billijker waardeert.

Wanneer ik nog herinner aan het korte woord van Chavannes over Job en aan de vreemde uitdrukking, dat de schrijver van Prediker geen aanbevelingswaardig werk leverde (voor wien niet?), dan kan ik thans terugkomen op die vraag van hersenen of gemoed (boven blz. 20). De kennis is onmisbaar, maar wat en hoeveel ook wordt behandeld, bij alles moet doorblinken bewondering, liefde voor die groote goederen, waarvoor de catecheet juist bewondering wekken moet. Door kennis brengen tot geestdrift dat is zijne hooge roeping. Geen stichtelijke, gemoedelijke uurtjes onze catechisatiën, waarvan de leerlingen even wijs huiswaarts keeren als zij kwamen. Zeker niet. Maar zij moeten een diepen indruk krijgen van de heerlijkheid der zaak, waarover het onderwijs loopt, door den toon, waarop er van gesproken wordt. Dat gaat gemakkelijker bij psalm 42 of Jesaia 40 of Genesis 22 dan bij de samenstelling van den Hexateuch, maar gemist behoeft die warmte nooit te worden. Doe ik verkeerd te zeggen, dat ik haar in

P. Bruining's boekjes heb gemist? De beste stuurlui staan aan wal. Ook heb ik waarlijk een open oog voor de verdiensten zijner beide boekjes, waaraan veel arbeid is ten koste gelegd en die den gang der ontwikkeling goed teekenen. Eindelijk kan het zijn, dat de schrijver niet anders bedoelde, dan feiten te geven als uitgangspunten bij het onderwijs. Doch hij zal het mij niet ten kwade duiden, als ik de klacht niet binnen houd, dat zoo weinig blijkt van bewondering en geestdrift voor Israël als het volk van den godsdienst. Die bezieling, die toch op sommige leerlingen nog wel aanstekelijk werken zal en die zij zoo noodig hebben; noodiger nog dan kennis. Hier gaat alles zoo ontzettend kalm toe. Zoo in het eerste boekje, blz. 30: „Bij 't lezen van dit een en ander" — van den inhoud van het Bondsboek — „gevoelen wij onwillekeurig ook, dat de Jahwe-dienaars zelf in vergelijking met vroeger veel waren vooruitgegaan". Vergelijk daarmede de waardeering van het Bondsboek in de inleiding vóor de nieuwe vertaling des O. T., die zoo hartelijk en sympathiek klinkt. Op blz. 51: „Zoo heeft Jeremia zich tijdens Juda's bestaan aldoor gedrongen gevoeld, om onheil te verkondigen, hoe hard hem dit vaak moet gevallen zijn, omdat hij toch ook weêr eene innige liefde had voor zijn volk". Verdiende deze profeet, wiens tragisch lot nu nog schokt en roert, niets meer dan deze woorden? In het tweede boekje, blz. 12 staat, dat de inboorlingen van Kanaän meenden, dat aan zekere steenen en boomen iets bizonders was; op blz. 15, dat Samuël krachtig ijverde tegen het meedoen met de inboorlingen. Op blz. 40 wordt in een enkelen regel de inhoud van Job gegeven, zonder één woord van bewondering voor dit boek, dat toch èn naar den vorm èn naar den diep-zedelijken inhoud in de Israëlietische letterkunde zijn wedergade niet heeft. En dezelfde bladzijde volstaat voor den tweeden Jesaia!

In zijne „Stemmen uit de Vrije Gemeente", 1896, aflev. 10 heeft de heer P. H. Hugenholtz Jr., naar aanleiding van P. Bruining's eerste boekje, naar mijn hart gesproken: „onze jongelieden worden overstort met een stroom van realia. Laat hun als tegenwicht daartegen ook uit het O. T. tegemoet komen bezielende heldenmoed, profetische geestdrift, zedelijke idealen". Ja, want dat behoeven zij bovenal. Kennis alleen doen zij bij

centenaars op. Maar hun hart blijft koud. Ons openbaar onderwijs is niet aangelegd op de vorming van vrome, idealistische gemoedsmenschen. Verplichting te over om de kennis, die wij aanbrengen, dienstbaar te maken aan de vorming van de ziel en haar schoonst vermogen: liefde voor God en voor goedheid. Op blz. 5 van zijn eerste boekje zegt P. Bruining: „in deze boeken (des O. T.) staat veel, waardoor ook nog bij ons goede gedachten kunnen worden opgewekt". Zeker voelt hij het anders, maar waarom zegt hij het dan zóó? Wekken psalmen en profetieën en zooveel andere stukken slechts goede gedachten? Neen, zij dragen onze gansche ziel omhoog in eene rilling van godsdienstige extaze, die zij over ons brengen tegen wil en dank. En uit elk catechetisch leesboek moet blijken, dat de schrijver met profeten en zangers, met hervormers en dichters en apostelen heeft meegejubeld en meegeschreid. Ik spreek aldus aarzelend. Ik weet hoe zwaar deze eisch is en ben niet blind voor het vele goede, ook in deze boekjes. Maar nu ik er eenmaal over schreef, mocht dit toch niet in de pen blijven.

Na het Jodendom wijdt A. Bruining een tweetal §§ aan den Islam en komt dan aan het Christendom, zijn oorsprong, het Katholicisme en het Protestantisme. De § over Jezus' opvatting van vroomheid en Jezus' persoonlijkheid zijn zeer goed geslaagd, en die over Christendom en de godsdienst van Jezus laat den leerling duidelijk zien welk een klove tusschen beide ligt. De bladzijden over het Katholicisme geven niet zoozeer de uitwendige geschiedenis als wel de inwendige toestanden en de denkbeelden en praktijken. Juist wat wij behoeven. Want historische feiten geven wij genoeg. Maar hier leert de catechisant Rome kennen in haar leer, haar streven, haar macht en onmacht, en de kleine lettertjes geven een schat van wetenswaardigheden en opmerkingen, die het onderwijs in hooge mate aantrekkelijk maken. En dit geldt evenzeer van het Protestantisme, dat in zijn historisch deel veel uitvoeriger is, maar het inwendig leven niet vergeet. Van belang zijn de paragrafen over het modernisme. De leerling krijgt oog voor de continuïteit en de ontwikkeling van het Protestantisme en leert zijnen eigen tijd uit het verleden verklaren. Geen kleine verdienste. Er wordt soms geklaagd dat O. en N. Testament te veel plaats in ons onderwijs innemen. Ik geloof dat

men nooit genoeg tot den Bijbel kan teruggaan, in wiens bladzijden het gansche godsdienstig leven ook voor nu besloten ligt, zooals de beeldhouwer altijd weder komen zal tot de beelden van Oud-Griekenland. Doch het is even waar, dat wij aan onze leerlingen zullen hebben te laten zien de beteekenis en de werking van den godsdienst in alle eeuwen tot op dezen dag. God werkt ook in de menschen van nu, en onze catechisatie moet ook leeren daarvoor oog te krijgen. A. Bruining's boekjes zijn in hooge mate actueel, staan midden in het tegenwoordige en moeten ook daarom aan alle vrijzinnige catecheten (rechtzinnige eveneens, indien zij dat wilden) warm worden aanbevolen.

Leesboek C. behandelt Bijbel, Kerk, Zending. Bij het eerste onderwerp komen ter sprake de vertalingen („de nieuwe Nederlandsche vertaling des O. T. is in bewerking" heet het; wij kunnen thans met trots zeggen: „is voltooid!"), de verschillende bijbelbeschouwingen en de onhoudbaarheid van de oude; Oud en Nieuw Testament in hun oorsprong, samenstelling en inhoud. De 8e, 9e en 10e paragraaf geven een soort van oudtestamentische geloofsleer, die ook bij het Jodendom had kunnen worden gevoegd en waarbij de eene § 15 over de hoofdgedachten van het N. T., hoe goed ook, ietwat mager afsteekt. Overigens kan het nieuwe boekje van Dr. J. A. Bruins Sr. „Uit de geschiedenis van den Bijbel" ter aanvulling uitnemend worden gebruikt. Ik vestig nog de aandacht op de waardeering van het O. T. als „onuitputtelijke bron van geloofskracht en geloofsvertrouwen" (blz. 34—36).

In het hoofdstuk „Kerk" zijn van veel belang de paragrafen over de Nederlandsche Hervormde Kerk, haar verleden, haar organisatie en haar hedendaagsch karakter, met vrucht te behandelen met a. s. lidmaten dier Kerk. Trouwens de kleinere kerkgenootschappen zijn niet vergeten.

Het laatste hoofdstuk is aan de zending gewijd. De inwendige zending krijgt ruim haar deel, en hoe minder dit punt misschien op vele catechisatiën tot zijn recht komt, hoe beter Dr. Bruining ons er aldus toe brengt. Zijne verzameling materiaal is hier al wederom boven alle lof. Het was mij aangenaam te zien, dat hij ook „Veldzicht" te Apeldoorn vermeldt (blz. 78), ook onder vrijzinnigen nog te weinig bekend.

D. eindelijk geeft „Onze godsdienst", de geloofs- en zedeleer

van vroeger, het christendom naar de behoeften van onzen tijd uit „Godsdienstonderwijs voor meer ontwikkelden”. A. Bruining behandelt in 8 paragrafen het godsdienstig geloof, in 8 andere het godsdienstig-zedelijk leven. Het oordeel over dezen arbeid zal natuurlijk zeer onder den invloed staan van ieders standpunt. De schrijver behoort tot eene bepaalde richting in ons Nederlandsch vrijzinnig Protestantisme. Dus wordt dat oordeel van zelf subjectief. Ik behoef wel niet te zeggen, dat ik van harte met hem medega in b.v. § 3 en in den ganschen geest, die uit het boekje spreekt. Ook vindt men hier een reeks van voortreffelijke opmerkingen, die ik onmogelijk alle kan noemen, maar van de soort als deze: „het eenig redelijke is dan hier: dankbaar en eerbiedig verzamelen wat wij van God kunnen weten, ootmoedig zwijgende over wat onze bevatting te boven gaat” (blz. 11), of dat woord over huiselijke godsdienstoefening op blz. 42 en zoovele meer. Uitnemend is § 8 over ’s menschen toekomst en 12 over de zonde en hare gevolgen, waarin waarlijk met de zonde ernst gemaakt wordt. „Dit egoïsme”, lees ik blz. 33, „is het groote kwaad dat vaak een geheel leven, door de menschen hoog geroemd, voor God ten eenemale waardeloos maakt”. En dit: „niemand kan ons verlossen dan wij zelven door de kracht van God, die in ons werkt” en verwijzing naar Filipp. 2, 12. 13 (blz. 41). De alinea over Gods liefde is zwak (blz. 17). Zal het niet beter zijn de leerlingen oog te laten krijgen voor de vaste goddelijke wet, dat aan de hoogste goedheid ook de hoogste innerlijke zaligheid verbonden is en hen daarin te toonen eene openbaring van goddelijke liefde? Wat doet Lodewijk XIV in de kleine letters op blz. 11? Het boekje is niet voor eerstbeginnenden en onderstelt vrij wat kennis, maar het zal zich bizonder aangenaam en wat meer zegt, met uitnemend gevolg laten gebruiken. Volledig is het niet b.v. in de toepassing onzer christelijke beginselen op huis, maatschappij en kerk, maar den catecheet worde ook iets overgelaten.

Zoo omvatten dan A. Bruining’s vier boekjes het grootste deel van de stof van ons godsdienstonderwijs. Wij wenschen hem met de voltooiing der reeks van harte geluk en zijn hem oprecht dankbaar voor zijn arbeid. Geve hij ons ook nog eens eene „handleiding voor den catecheet”!

Ik ben aan het einde mijner aankondiging. Heb ik mijne bedenkingen niet verzwegen — ik plaats er mijne oprechte bewondering naast voor wat ten koste van veel arbeids goed is tot stand gebracht. Onze catechisatie-literatuur is door al deze boeken verrijkt. Mogen zij met vrucht worden gebruikt.

Helaas, met smart denk ik, hoe weinig tijd ons geschonken wordt voor het groote doel. Welk een wijd gebied wil het godsdienstonderwijs omvatten! Welke zware eischen stelt het zich zelf! Deze boeken getuigen ervan. Doch wat kunnen wij met één uur in de week, vaak een dat de afval is van andere uren, met leerlingen, vermoeid door school of arbeid, of juist na het middagmaal en met het schoolwerk vóór zich. Te denken, dat wij frissche morgenuren hadden! Ook voor werkjongens en dienstmeisjes! En althans twee uur voor iedere klasse, met steun van wetenschappelijk gevormde godsdienstonderwijzers en -onderwijzeressen! Met medewerking van de schoolbesturen, belangstelling van de ouders, sympathie van de openbare meening..! Welke idealen!

Middelerwijl willen wij dankbaar zijn voor wat wij hebben. Dankbaar voor de uitgebreide leerstof, te onzer beschikking. Dankbaar voor wat daaruit spreekt: liefde voor de goede en schoone zaak van ons vrijzinnig-protestantsch godsdienstonderwijs.

Sept. 1897. L. Knappert Jzn.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

The higher criticism of the Hexateuch by C. A. Briggs, D. D. (New-York. C. Scribner's Sons 1897. XII + 288 bll. Prijs 2,50 Doll.) bestaat uit twee deelen. Het eerste, bl. 1—162, bevat een flink geschreven pleidooi over het recht der nieuwere kritiek. Men kan zeer goed zien dat prof. Briggs aan zijne ketter-sche gevoelens over den Hexateuch, waarvoor hij vervolging heeft doorstaan, rechtzinnige gevoelens over Gods openbaring paart. Noode wijkt hij van de oude beschouwingen over den Bijbel af; daaruit is het ook te verklaren dat hij in de viervoudige overlevering over den tijd van de aartsvaders, Mozes en Jozua (J. E. D. P.) een waarborg vindt voor de geloofwaardigheid van den inhoud, te vergelijken met het viertal evangeliën, waaruit wij „Gods openbaring in Christus" kennen. Het tweede gedeelte heet Appendix, en bevat twaalf opstellen van verschillende lengte en waarde over Pentateuchische onderwerpen, een (n°. 2) is uit Driver's Inleiding overgenomen. Zij getuigen alle van zeer vlijtige en nauwkeurige studie. Eéne opmerking zij mij vergund! Om vruchtbaar de Israëlietische wetgeving te bestudeeren is het zeer zeker van groot belang de verschillende wetten te vergelijken en ze in tijdsorde te rangschikken. Maar er behoort nog iets anders toe, iets van niet minder belang Die wetten hebben, als ik het zoo noemen mag, een heidenschen achtergrond; vóor de wetten waren er gebruiken, door die verordeningen van Jahwe òf geheel of gedeeltelijk gewettigd, òf verboden, òf stilzwijgend afgeschaft, verdrongen, vervormd. Dien achtergrond moet men kennen. Een paar voorbeelden! In n°. 5 worden de tien geboden van Exod. 34 behandeld. Het laatste is „gij zult niet koken het bokje in de melk van de moeder." B. vindt het een duister

gebod, dat waarschijnlijk als raadsel overbleef nadat wet en gebruik veranderd was, en gist dan verder in welk verband het stond met de offers der eerstelingen enz. De achtergrond zal wel zijn het heidensch gebruik, een bokje in de melk van zijne moeder te koken, om met die melk boomgaarden en akkers te besproeien, tot bevordering der vruchtbaarheid; waarover zie J. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus etc. ed. 2[a] I p. 270 sqq. — In n°. 7 wordt Lev. 19 : 19 vergeleken met Deut. 22 : 9—11; d. w. z. zij worden naast elkaar gezet zonder poging van verklaring. Duidelijk is, dat Deut. 22 : 9—11 drie bepalingen bevat waarin drie afgodische gebruiken, die niets met elkaar te maken hebben, verboden worden; terwijl de schrijver van Lev. 19 : 19, niets van de oude beteekenis wetende en zelfs niet begrijpende waar het om ging, die drie onder één gezichtspunt bracht: het verbod van het heterogene. Dientengevolge maakte hij van Deut. 22 : 1: den wijngaard niet bezaaien — een praktijk om den wijngaard te vrijwaren voor den toorn van den koornbok — een verbod waarvan de zin ver te zoeken is: een akker niet met tweeërlei graan te bezaaien. De Joden hebben moeite genoeg met dit verbod gehad. Wie zal ooit tweeërlei graan, b.v. tarwe en gerst, door elkaar zaaien? Naast elkaar — dat gebeurde natuurlijk vaak. De vraag was: wanneer heeten de twee stukken die zoo bezaaid zijn één stuk? Hoe groot moet een stukje grond zijn om een afzonderlijke akker te heeten? Welke gewassen waren bij elkaar verboden? Honderd vragen voor één! Altemaal veroorzaakt door het doorgaan op een misverstand van den wetgever in Lev. 19. De eerste woorden van Deut. 22 : 9, לא תזרע כרמך כלאים, beteekenen niet: Thou shalt not sow thy vineyard with two kinds of seed, maar: gij zult in uw wijngaard niet tweeërlei telen — nl. den wingert en koorn; terwijl Lev. 19 : 19[b] שדך לא תזרע כלאים kan vertaald worden: thou shalt not sow thy field with two kinds of seed.

Aan onzen kloeken medearbeider aan de overzijde alle voorspoed op zijne studiën!

Mocht ik in Jaarg. 1896 bl. 643 v. wijzen op de verschijning van G. Beer *Der Text des Buches Hiob*, Heft I, reeds nu is Heft II van dit werk uitgegeven (Marburg. Elwert 1897.

Te zamen XVI + 257 bll. Prijs 5.60 Mk.). Van de eerste aflevering is de lijst der geraadpleegde vertalingen en andere werken met hunne sigla hier, aangevuld en verbeterd, herdrukt. De wensch dien ik in mijne aankondiging van het eerste deel uitsprak: dat wij eene beoordeeling van de waarde der vergeleken kritische hulpmiddelen zouden ontvangen, is niet vervuld. De schrijver zou deze wel gaarne hebben gegeven, maar werd daarvan teruggehouden door de overweging dat zulk eene beoordeeling alleen kan gegeven worden in de lijst eener geschiedenis van het ontstaan der oude overzettingen; waarvoor de tijd nog niet gekomen is. Niet? Zeker, volledig is die geschiedenis nog niet bekend. Maar zou niet juist de beantwoording der vraag welke waarde de oude vertalingen van *Job* hebben, kostelijke bouwstoffen hiervoor geleverd hebben? Blijven wij dit missen, het neemt niets weg van onze dankbaarheid voor hetgeen wij ontvingen.

The book of Judges in Greek according to the text of Codex Alexandrinus, by A. E. BROOKE M. A. and N. McLEAN, M. A. (Cambridge. University Press. 1897. 45 bll. Prijs 2 sh. 6 d.), uitgegeven in hetzelfde formaat als H. B. Swete's LXX, moet dienen om de bestudeering van de LXX van Richteren gemakkelijker te maken dan bij de inrichting van Swete mogelijk is. De lezingen van cod. A. wijken in dat boek, zooals men weet, zoozeer af van die der andere handschriften, bepaald van B, dat het beter is, den geheelen tekst te drukken dan alleen de varianten op te geven. Toen dertig jaar geleden O. F. Fritzsche zijn Liber Judicum secundum LXX interpretes gaf, omdat de bestudeering der vertaling van dit boek juist zoo nuttig is om de geschiedenis dier overzetting te leeren kennen, was hij bevreesd zijn werk duur te maken, en gaf hij daarom B (voorzoover hij dien kende) volledig met varianten, en van A (ook voorzoover hem bekend) alleen de afwijkende lezingen. De bewerkers van deze nieuwe uitgave deelen mede dat in de groote LXX-uitgave die Swete thans bewerkt een andere weg zal worden ingeslagen en de A-tekst naast den B-tekst, elk met de daarbij behoorende varianten, zal afgedrukt worden. Om dit voor te bereiden geven zij hun afdruk, met opgave der verbeteringen die in den codex door

den schrijver zelven en een lateren zijn aangebracht. Deze varianten zijn van de hand van Dr. F. G. Kenyon. — Eene bespreking van deze uitgave, met opgave van eenige fouten, door Prof. Nestle, staat in Theol. Lit. Zeit. 1897 N³. 11.

John Watson's The Cure of Souls is een verwonderlijk mooi boek; prof. Cramer heeft er jaarg. 1897 bl. 314—317 niet te veel goeds van gezegd. Het is daarom een geluk, dat er eene Nederlandsche vertaling van verscheen. Zij heeft ten titel: *Zielszorg en herderlijk ambt* van JOHN WATSON (JAN MACLAREN). Uit het Engelsch door Dr. C. D. SAX Jr. (Leiden, S. C. van Doesburgh 1897. Prijs *f* 2.50 geb. *f* 290). De vertaler heeft zijne taak, zooveel ik kan nagaan, goed volbracht. Al staat hij met de leesteekens op eenigszins gespannen voet — wat hij met menigen schrijver gemeen heeft — hij gaf een zeer leesbaar boek. Aan zijne bewering bl. 38 regel 4 v. o. dat het allerbeste is de ongerechtigheid lief te hebben — zal zijn zetter wel meer schuld dragen dan hij. Dr. Sax heeft een goed werk gedaan met dit boek onder het bereik te brengen van geen Engelsch lezende menschen. Want het is een groote aanwinst. Dit boek lezende, smaakt men voortdurend het genot, met een springlevend mensch in aanraking te komen. Ernstig, hoogernstig is hij van het begin tot het eind, en daarbij begaafd met een scherpen blik voor de komische zijde van vele dingen, vol echten, gezonden humor. Hij is orthodox; maar zijn orthodoxie zal ook den meest vrijzinnigen lezer — mits hij een ernstig mensch zij — niet veel hinderen; men voelt voortdurend: dit is nu eenmaal de vorm waarin Watson het Evangelie heeft ontvangen en liefgekregen, — maar dat met die vormen niet staat of valt. Gebruiken wij andere uitdrukkingen dan hij, wij voelen in onze beste oogenblikken hetzelfde als hij. Hij is een orthodox man, ja; maar wij kunnen best begrijpen dat de steile lieden in zijne Kerk zijne rechtzinnigheid betwijfelen. Morgen of overmorgen vallen wellicht vele zijner godsdienstige opvattingen. Welnu, dan zal hij zich op sommige punten juister gaan uitdrukken, maar *veel* frisscher kan zijn ziel er niet door worden. Ruim toch is zijn blik. Hij is met de kritische vraagstukken over den Bijbel vertrouwd, en niet alleen zelf niet afkeerig er van, maar er ook op ge-

steld dat de gemeenteleden daarin worden ingewijd — mits men er geen preek mee bederve, die immers ook voor „de kinderkens" bestemd is. Watson's boek kan een schat zijn voor alle studenten in de theologie en predikanten, jong en oud. Men koope en leze het! — De vertaler wees in zijne voorrede op een artikel in Mc. Clure's Magazine, waarin eene levensschets van Watson voorkomt; ten bate van Nederlandsche lezers diene, dat van dit artikel eene vertaling staat in de Wetenschappelijke Bladen van Juli 1897.

Onze plichten, door Dr. J. TH. DE VISSER (Amsterdam. Centen. 1897. Prijs *f* 0.90, geb. *f* 1.25). Dit is reeds de tweede druk van dit boekje. Dat de eerste zoo spoedig is uitverkocht, is niet onnatuurlijk. De naam van den schrijver, predikant te Amsterdam, heeft een goeden klank; wat zijne verkiezing tot lid der Tweede Kamer bewijst; hij schrijft levendig en duidelijk; het onderwerp boezemt velen belangstelling in. Zeker heeft menigeen het met genoegen gelezen; want hij geeselt duchtig de slechte wereld waarin wij thans leven, en dat willen de menschen wel; men voelt zich zeer behagelijk onder een hagelbui verwijten tegen „den tegenwoordigen tijd." Eén lichtpunt is er in dat duister: de aanhankelijkheid van ons volk aan Oranje. Want — altijd na het Evangelie, zooals de schrijver zich genoopt voelt uitdrukkelijk te zeggen — heeft Nederland zeer veel aan Oranje te danken; wanneer hij over de vorsten uit dat huis spreekt, wordt de tuchtroede in zijne hand een bies: zij schijnen in hun persoonlijk leven soms zwak te zijn geweest (bl. 149) — dat is al. De socialisten daarentegen zijn uitvaagsel. Het theologisch standpunt waarop de schrijver in zijne plichtenleer, niet zegt te staan, maar inderdaad staat, in dat der morale indépendante. De godsvrucht krijgt als hoogste plicht een slothoofdstuk; maar dat zonder geloof de opvatting van elken plicht plat en klein wordt, zou men anders niet voor des schrijvers overtuiging houden. Het geheel is ernstig geschreven, en er komt hier menige wenk voor dien alle lezers ter harte mogen nemen.

H. O.

Van Herzog's Real-Enc. 3te Ausg. is verschenen Heft 31/32.

———

IN MEMORIAM.

Ontroerend snel is, Zaterdagavond 18 Dec. 1897, weggenomen onze hooggeachte mederedacteur Dr. W. H. Kosters, diep betreurd, en te recht, door zijne betrekkingen en vrienden, om zijn warm hart en oprechte inborst. Slechts vier en vijftig jaar oud, had hij nog zooveel te geven aan zijne leerlingen, die zijn onderwijs op hoogen prijs stelden, en aan de beoefenaren der theologie, bepaald van het O. T., onder wie hij klimmende eer genoot. En nu reeds heengegaan!

Een kort woord zij hier zijner nagedachtenis gewijd; opdat zijn beeld als geleerde den lezers van ons tijdschrift voor oogen sta.

Kosters besloot zijne studiën te Leiden, in 1868, met het schrijven van eene dissertatie, getiteld: „De historie-beschouwing van den Deuteronomist met de berichten in Genesis—Numeri vergeleken"; waarop hij den graad van theologiae doctor verwierf. Daarna werd hij predikant bij de N. Hervormde gemeenten te Rockanje (1868), Heenvliet (1874), Barendrecht (1877), Neede (1880) en Deventer (1883). De gemoedelijke trouw waarmede hij zijne ambtsplichten waarnam — hij sprak altijd met liefde over de predikantsbetrekking, ook toen hij haar met het professoraat verwisseld had — belette hem niet, zijne theologische studiën weder op te vatten en volijverig voort te zetten. Van zelfstandigheid in het onderzoeken en scherpzinnigheid in het oordeelen getuigden zijne verhandelingen in ons tijdschrift geplaatst, die er de vruchten van waren. Terwijl hij te Deventer predikant was, wierp hij zich op de assyriologie en schreef de verhandeling over de „Bijbelsche zontvloedverhalen met de Babylonische vergeleken" (jaarg. XIX); maar hij staakte die studie toen hij in 1884 van Kuenen het aanzoek kreeg om mede te werken aan de vertaling van het O. T.

Toen Kuenen in Dec. 1891 was overleden, werd hij geroe-

pen om diens zetel in te nemen, en nu hij zich geheel aan de wetenschap kon wijden, bleek eerst recht hoeveel hij daarin beteekende. Evenals zijn voorganger was hij analyticus, en scherp was zijn blik op de boeken naar welker oorsprong hij vorschte en de verhalen welker historische waarde, beteekenis en strekking hij onderzocht. Dit bleek voor het groot publiek verrassend, toen hij, geroepen om *Ezra-Nehemja* te vertalen, zich niet vinden kon in de oordeelvellingen der critici over die boeken en zijne afwijkende beschouwingen over de eerste eeuw na 589 blootlegde in zijn werk „Het herstel van Israël in het Perzische tijdvak" (1894). Het boek maakte grooten opgang. Hoewel door eenige geleerden van naam weersproken, vond het bij zeer velen bijval en oefende ook op de inzichten van tegenstanders invloed. Inderdaad is het een model van rustig, onpartijdig onderzoek, een scherpzinnig pleidooi. Het werkte wis veel mede om hem te doen kiezen tot lid der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. En met reden!

Deze studie leidde hem naar de Apokriefe boeken, waarvan hij onderzocht of zij al dan niet dezelfde voorstelling van het Perzische tijdvak hadden als de schrijver van *Ezra-Nehemja.* De laatste weken was hij verdiept in het *Psalterium Salomonis.* Altijd naast de bezorging onzer vertaling van het O. T., waarvan hij slechts de eerste aflevering mocht zien verschijnen.

Hoeveel Kosters waard was als medewerker, dat weet de redactie van dit tijdschrift, en niemand beter dan de schrijver dezer regelen, die nu dertien jaren met hem aan de vertaling van het O. T. heeft mogen samenwerken en treurt over de onherstelbare schade aan dit werk toegebracht door zijn verscheiden voordat het voltooid is, tevens dankbaar voor het geluk met hem te hebben mogen samenwerken.

H. Oort.

SOCINIANEN EN DOOPSGEZINDEN.

HOOFDSTUK III.

Veldwinnend Socinianisme.

De Doopsgezinden vonden in hunne *eigene omstandigheden* redenen genoeg om geene vereeniging met de Socinianen te begeeren.

Op de vraag, wat er *aan de zijde der Socinianen* was, dat hen afschrikte, moge Hans de Ries, die Ostorodt en Woidowsky in 1598 minzaam ontving en zich zeer vriendschappelijk met hen onderhield, het antwoord geven: hij wilde hen niet als broeders erkennen „zoolang er niet meer eenheid in de leer was" [1]).

Het groote struikelblok was de Sociniaansche ketterij.

Het Socinianisme drong voorwaarts. Gelijk anderen dweepten met de mysteriën des geloofs, zoo waren de Poolsche ridders vol hartstocht voor hun redelijk inzicht in de dingen van den godsdienst, gloeiend van ijver om de wereld van bijgeloof en leugen te verlossen. Zij stieten het hoofd tegen den harden muur van overlevering en gezag, zij wankelden, zij vielen — doch waar zij zich hadden vertoond, daar bleef hun woord in veler hart trillen, dwingend tot nadenken, daar zochten hunne denkbeelden zich stille wegen om zich onmerkbaar te verbreiden, daar veroverde hunne leer zich hier en daar en ginds, vooral in Holland, voet voor voet hare plaats. 't Scheen weldra alsof het Socinianisme overal in de lucht zat. Was het wonder,

---

1) H. de Ries. Ontdeckinghe der dwalingen in seecker Boeck ghenaemt Raech-Besem. bl. 128.

dat het rechtzinnige geloof dezen Erlkönig, die haastig om zich heen greep, vreesde en meende hem allerwegen te zien?

De Hervormde Synode, in 1586 te Haarlem gehouden, stelde de vraag in hoever het gedoogd kon worden, dat eenige leeraars bezwaren hadden tegen de leer der voorbeschikking.

Herman Herberts, gereformeerd predikant te Gouda, verklaarde in 1586 ter Synode in den Haag de Nederlandsche geloofsbelijdenis te erkennen als overeenstemmend met de Schrift, mits het 16e artikel over de leer der verwerping zóó werd uitgelegd, dat God niet de oorzaak der zonde werd.

Kornelis Wiggerts, predikant te Hoorn, werd in 1595 afgezet wegens zijne „wangevoelens" omtrent het beeld van God in den eersten mensch, Gods voorzienigheid, de erfzonde, den vrijen wil, de goede werken [1]).

Aan het einde der 16e eeuw behoorde zulk eene bejegening nog tot de uitzonderingen, werd men niet dadelijk wegens eene bijzondere meening aangaande de voorbeschikking enz. van onrechtzinnigheid beschuldigd. Vóór de komst van Arminius te Leiden is er volgens den Delftschen predikant Reinier Donteklock verscheidenheid van gevoelen geweest over de praedestinatie, zonder dat daardoor eenige twist of zwarigheid ontstond, „naardien zij niet werd gehouden voor de leer der kerk, maar voor een partikulier gevoelen, daar niemand aan gebonden was" [2]).

Langzamerhand maakte deze gematigdheid bij de Hervormden plaats voor groote heftigheid, totdat de *Remonstranten* alles geheel in rep en roer brachten met hunne *vijf Artikelen*, volgens welke 1º God van eeuwigheid had besloten dezulken, die door zijne genade in Jezus Christus geloofden en in geloof en gehoorzaamheid ten einde toe volhardden, te verkiezen tot het eeuwige leven, de ongeloovigen en onbekeerlijken te verwerpen tot eeuwige verdoemenis; 2º Christus voor allen was gestorven, nochtans zóó, dat niemand dan de geloovige door zijn dood werd verzoend; 3º de mensch het zaligmakend geloof niet van zich zelf of uit kracht van zijn vrijen wil had, maar daartoe Gods genade in Christus behoefde; 4º deze genade het

---

1) Ypey en Dermout. Geschiedenis der Nederl. Herv. Kerk II. Aanteekeningen. bl. 79.
2) Ypey en Dermout. a. W. II. Aanteekeningen. bl. 91, 92.

begin, de voortgang en de volbrenging van 's menschen zaligheid was, de oorzaak van alle goede daden, doch niet onwederstaanbaar werkte; 5° Gods genade den waren geloovigen genoegzame kracht gaf om het kwade te overwinnen, doch nader uit de Schrift onderzocht zou moeten worden of zij niet door nalatigheid van de heilige leer konden afwijken, het goede geweten verliezen, de genade verwaarloozen.

Wegens deze gevoelens werden de Remonstranten in 1619 uit de Dordtsche Synode weggezonden met het woord van den voorzitter Bogerman: „Gaat uit! Met leugen zijt gij begonnen, met leugen hebt gij geëindigd" en vervolgens officieel veroordeeld en uit kerk geworpen.

Socinianisme! zoo luidde de beschuldiging, die onder al de klachten, tegen hen ingebracht, van den beginne als een diepe grondtoon doorbromde. Socinianerij! heette het in 1616 tegen prof. Episcopius wegens de stellingen aangaande de overeenkomst en 't verschil des Ouden en des Nieuwen Testaments, onder zijne leiding door een student verdedigd, die velen deden vreezen, dat de Leidsche hoogeschool allengs geheel Sociniaansch zou worden. De Leidsche predikant Festus Hommius beschuldigde Episcopius zelfs, dat hij in zijne lessen alle schriftuurplaatsen op zijn Sociniaansch uitlegde. Hebt gij dat, hernam Episcopius, van eenige studenten gehoord, zoo moeten dezen Socinus' boeken wel naarstig lezen, als zij zijne taal zoo goed verstaan. Hoe hij zich verder nog verweerde, het gerucht bleef loopen, dat hij overtuigd was van Socinianerij. Bij eene andere gelegenheid verweet Hommius den hoogleeraar, dat hij instemde met het gevoelen van Socinus, volgens hetwelk er in 't oude verbond andere beloften waren gedaan dan in 't nieuwe. Episcopius gaf te kennen, dat Hommius de meening van Socinus niet goed begreep, waarop deze snibbig antwoordde: Ik versta haar niet zoo goed als gij. Gij moet haar echter, zei Episcopius, als gij mij voor een Sociniaan wilt uitmaken, goed verstaan. Wederom was al zijn wederstand vruchteloos; hij bleef onder de verdenking van ketterij [1]).

Dat het Socinianisme gaandeweg aan invloed won en eene macht werd, waarmee rekening gehouden moest worden, blijkt

1) G. Brandt. a. W. II. bl. 391—397, 404, 405.

vooral hieruit, dat iemand als Hugo de Groot de pen opnam om het te bestrijden. In 1617 schreef de Groot zijn boek over de voldoening, waarin hij de vraag of Christus met zijn lijden en sterven alleen, zooals Socinus beweerde, iets bij de menschen teweegbracht tot verzoening of ook iets bij God, in laatstgenoemden zin beantwoordde. Ook hij werd evenwel verdacht van Sociniaansche neigingen, inzonderheid sedert hij in zijne briefwisseling met Crell zich over dezen en zijne medestanders gunstig uitgelaten, ja zijne eeuw gelukgewenscht had met zulke mannen, die meer dan op haarkloverijen bedacht waren op de ware heiliging des levens.

Ook de Alkmaarsche predikant Adolphus Venator had zich in 1617 tegen de aanklacht van Socinianerij te verdedigen na de uitgaaf van zijn boekje: Een suiver, klaer, algemeen Fondamentboek. Men vond, dat de christelijke religie daarin was voorgesteld als niet ter zaligheid noodzakelijk en eene ruime deur geopend voor Joden, Turken en andere heidenen om in te gaan ten eeuwigen leven. Men betitelde het boekje dus als „schandaleus en periculeus,'' weshalve de Staten van Holland ondanks Venators schriftelijk gegeven belijdenis van 't rechtzinnige geloof niet alleen besloten de uitgaaf van zijn boekje te beletten, maar hem ook afzetten en van Alkmaar naar 's Gravenzande verbanden [1]).

Niet beter ging het prof. Vorstius van Leiden. Hij achtte het om de praatjes over zijne Socinianisterij tot zwijgen te brengen noodig in een brief aan de Synode van Dordrecht in 1619 den voorslag te doen, dat hem zou worden opgedragen de Socinianen te wederleggen, opdat hij klaar mocht bewijzen geen Sociniaan te zijn, allerminst het met Socinus te houden op het stuk van de drieëenheid, de godheid van Christus, de voldoening enz. Hierop werd hem geantwoord, dat men zulk eene hulp en zulke verdedigers niet noodig had: hij, de verdachte, zou immers waarschijnlijk niet handelen met een oprecht gemoed. Men voerde aan, dat hij de opstanding des lichaams loochende en met Socinus de voldoening van Christus geheel wegnam; men hield hem zelfs een brief voor, waarin hij vele jaren geleden ronduit had geschreven van Socinus' ge-

1) G. Brandt. a. W. II. bl. 529—539.

voelen te zijn. Weldra volgde dan ook het vonnis van de Dordtsche Synode: Overwegende dat Conradus Vorstius in zijne laatste geschriften over God en zijne eigenschappen, behalve dat hij voorstaat en verdedigt de vijf artikelen der Remonstranten, van de meeste hoofdstukken der leer als van de drievuldigheid der personen in 't goddelijke wezen, van de eenvoudigheid, oneindigheid, onmetelijkheid, wezenlijke overaltegenwoordigheid, alwetendheid, almachtigheid, wijsheid en onveranderlijkheid des goddelijken wezens, van de schepping, van de voorzienigheid Gods, van de personeele vereeniging der twee naturen in Christus, van Christus' volle en volmaakte genoegdoening voor onze zonden, van de rechtvaardigmaking des menschen voor God door het geloof en van nog vele andere eensdeels vele dingen in twijfel trekt, anderdeels zeer vele dingen uitdrukkelijk drijft plat uitgaande tegen de goddelijke waarheid in de H. Schrift geopenbaard en tegen de Belijdenissen van alle Gereformeerde kerken, de eere Gods vijandig, der godvruchtigheid en zaligheid der menschen schadelijk en met de godslasteringen van dien heilloozen Socinus of geheel overeenkomende of ze zeer nabij komende; ja ook de voornaamste argumenten voor de rechtzinnige leer en inzonderheid voor de eeuwige godheid van Christus aangevoerd en gebruikt doorgaans zeer periculeuselijk van hunne kracht zoekt te berooven en sophisterijen, waardoor de waarheid ingewikkeld wordt, met alle vlijt voorstelt, waardoor het blijkt dat hij listig een weg heeft willen banen om de goddelooze ketterijen van Socinianen en anderen heimelijk in te planten,

Zoo verklaart de Synode, dat hij het ambt en den naam eens rechtgevoelenden Professors en Doctors in de gereformeerde kerken gansch niet waardig is en bidt de Hoogmogende Heeren der Staten Generaal, dat het hun behage deze ergernis uit de Gereformeerde kerken weg te nemen en te zorgen, dat de Nederlandsche kerken niet langer met deze schandvlek besmet worden en te dien einde de geschriften van dezen Vorstius te supprimeeren.

Dienvolgens werd Vorstius door de Staten Generaal van zijn hoogleeraarsambt ontzet en uit de vereenigde Nederlanden verbannen. Hij week naar Holstein, waar hij stierf [1]).

1) G. Brandt, a. w. III, bl. 581—597.

Al dit ijveren van Kerkelijken en politieken tegen de Socianerij strekt ten bewijze hoe de leer van Socinus zich in stilheid verbreidde. Reeds in 1612 toen het gerucht liep, dat de graven van Bentheim zijne ketterijen voorstonden en hare voortplanting in hun gebied bevorderden, had men het noodig geoordeeld een onderzoek in te stellen bij alle predikanten van het graafschap en hun twaalf geloofsartikelen voor te leggen, waaraan nog de volgende bijzondere artikelen waren toegevoegd:

I. Of ieder professor en onderwijzer met een goed gemoed zou kunnen verzekeren, dat hij de Socianisterij niet begunstigt en de invoering daarvan niet wenscht of gewenscht heeft noch daarvoor gewerkt?

II. Of iemand Sociniaansche boeken uit Polen deed brengen of vandaar ontving?

III. Of ook iemand van de professoren en onderwijzers met den onlangs afgezonden Sociniaan omgang heeft gehad, waarom, hoever en op welke wijze?

IV. Of ook iemand van de professoren in zijne lessen of disputaties ooit eenigen weg heeft gebaand tot Socinianisterij of eenige van die voorstellingen, waarom deze school voor dezen verdacht was geworden, voorstelde om te disputeeren?

V. Of iemand ooit onderstaan heeft zijn leerlingen iets, dat Sociniaansch is, in te prenten?

VI. Of er onder de publieke studenten of schooljongens eenige Sociniaansche dwalingen in zwang zijn? [1])

Al het aangevoerde wettigt het besluit, dat het meer en meer op den voorgrond treden der leerstukken van de voorbeschikking, de erfzonde, het beeld van God in den eersten mensch, de voldoening, den vrijen wil niet, zooals Ypey en Dermout willen, alleen moet worden toegeschreven aan het veldwinnen der Zwinglisch-godsdienstige of der Evangelisch-Melanchthoniaansche denkwijs, maar allermeest aan den stoot, door het Socinianisme gegeven.

— — —

Waren er onder de *Hervormden*, die neiging toonden de paden der orthodoxie te verlaten, nog veel meer was dit het geval bij de *Doopsgezinden*.

1) G. Brandt, a. w. II, bl. 195, 196.

Wat was hiervan de reden?

Was het misschien geheel toevallig, dat tusschen Amsterdam en Leiden, de streek waar Ostorodt en Woidowsky in 1598 en 1599 reisden, te Haarlem Jaques Outerman, leeraar der Vlamingen in den Blok, denkbeelden in zich opnam, die hem onder de Doopsgezinden zijner dagen allermeest in den reuk van Sociniaansche ketterij brachten? Was het toevallig, dat het naburige Zeeland evenals Holland al spoedig vele Sociniaansch getinte Doopsgezinden herbergde? Worden wij niet gewezen op de sporen door de twee genoemde naar Friesland geweken Sociniaansche woordvoerders achtergelaten, wanneer wij Hans de Ries hooren klagen, dat zijn tegenstander Nittert Obbes diens boek Raech-Besem liet verspreiden *„tot selfs in Vrieslandt onder de Socinianen?"* [1]). Leeren zulke verschijnselen ons niet, hoe de Socinianen, waar zij kwamen, zich beijverden om met hun zuurdeeg het meel te doorzuren?

Hetzelfde bemerken wij aan de pogingen van Ostorodt en Woidowsky bij Hans de Ries, den invloedrijken leeraar van Alkmaar [2]). Hem gingen zij allerminst voorbij, hem bezochten zij voorbedachtelijk om te spreken over godsdienst en geloof en hem te verzekeren hoe gaarne zij hem en de zijnen als broeders wilden erkennen [3]). Dat de Ries niet overreed werd, vast besloten bleef de meening der Socinianen niet toe te laten als strijdig met het woord Gods, schadelijk en onverdragelijk, heeft waarlijk niet aan hen gelegen.

Evenals de voorname woordvoerders der Socinianen brandden ook hunne kleinere broeders van geloofsijver. De handwerksman Reinhold van Rhetzen, uit Pruisen naar Holland gereisd, hield telkens met de Ries, bij wien hij zelfs eenigen tijd logeerde, en diens mededienaars bijeenkomsten om over godsdienstige onderwerpen te spreken en heeft „vlijt ende naersticheyt aengewent om syner meyninge te doen verstaen, heeft hem in allen desen bewesen een iveraer te syn, diër gaerne veele tot syner meyninge gebracht ofte enyge middelen veroorsaekt hadde, die tot eenicheyt hadden moghen strecken." De Ries kon naar waarheid getuigen, dat Reinhold zich altijd

1) H. de Ries: Ontdeckinghe der dwalingen enz. bl. 20.

2) Zie over de Ries: Blaupot ten Cate a. w. I bl. 116—119.

3) H. de Ries a. w. bl. 127, 128.

eerbiedig, mannelijk en redelijk had gedragen in woorden en daden en zich aanspraak verworven op achting en lof [1]).

Van wederzijdsche waardeering en hoogachting getuigt evenzeer de briefwisseling in 1613 gevoerd tusschen Ulrich Pius Herwart, den voorganger der Socinianen te Dantzig, en de Ries. Schrijft Herwart hoe hij heeft verlangd naar de komst van de Ries en hoe vurig hij hoopt van hem een vertroostend antwoord te zullen ontvangen; bidt hij hem dringend, dat hij toch zijn best doe, opdat doopsgezinden en Socinianen één lichaam en één geest worden; vraagt hij beleefd of hij de Ries sommige boeken zal toezenden en of hij hem met iets anders van dienst kan zijn — de Ries is niet minder hartelijk. Hij liet Herwart vroeger al door den genoemden Reinhold vriendelijk groeten; hij haast zich nu Herwart te antwoorden, „opdat de goede toegenegentheyt nog meer aengesteecken en de gemeenschap gevordert worde,” waarvoor hij ten volle bereid is het zijne te doen; hij betuigt zijn innigen dank voor den aangeboden, onverplichten vriendschapsdienst en stelt zich gaarne beschikbaar voor alles, waarmee Herwart hem mocht willen belasten [2]).

Maar niet slechts met woorden toonde de Ries den Socinianen zijne welwillendheid. Toen de handwerksman Reinhold van Rhetzen zijn hollandschen waard niet kon betalen, hielp hij hem uit de verlegenheid èn om den man zelf èn omdat het een ergerlijk gerucht over de Socinianen zou gaande maken, wanneer Reinhold, die voor Sociniaan bekend stond, vertrok met achterlating van schulden. Niet lang daarna betuigde Herwart uit Dantzig zijn leedwezen over Reinholds lichtvaardigheid en de schande, welke hij hem en den zijnen aandeed, wijl hij de geleende 30 hongaarsche guldens nog niet had kunnen teruggeven, en klaagde met het oog op Reinhold over de gezellen, die in hunne jeugd niets hadden geleerd en niet wilden arbeiden en eer men hen kende reeds meer kostten dan zij waard waren. Maar de Ries stelde hem gerust met de verzekering, dat hij de vrienden, die de som hadden voorgeschoten, zou vermanen eenig geduld met den goeden gezel te

---

1) Brief van Herwart. Invent. II Amst. Archief n°. 2938.

2) Brief van de Ries aan Herwart. Invent. II Arch. Amst. n°. 2939.

hebben en dat het voldoende zou zijn, als Reinhold betaalde, zoodra hij kon.

De Socinianen maakten dus zelfs op tegenstanders van hunne leer als Hans de Ries een gunstigen indruk. Hoe groot kon dan hun invloed zijn op meer gelijkgestemde geesten als *Jaques Outerman* van Haarlem en zijne geestverwanten [1]).

— — —

Zij lieten het echter niet bij reizen en prediken en redetwisten, maar zonden ook te hunner verdediging en aanbeveling tal van *geschriften* de wereld in. Schmalz schreef over de godheid van Christus, Völkel over den waren godsdienst, Ostorodt zijne Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpuncten der Christlichen Religion, Mozkorzowsky bezorgde de latijnsche uitgaaf van den Rakowschen Catechismus, Woidowsky gaf zijne Triadomachie. Zoo arbeidden de hoofden.

Maar ook de minderen grepen naar de pen om van hun geloof getuigenis te geven.

Matthijs Radeken, stadsschrijver te Dantzig, toonde in 1587 in een geruchtmakenden brief aan, dat Christus niet van eeuwigheid God was geweest, maar eerst slechts een mensch van den zade Davids, na zijn dood door God tot een Heer en Christus gemaakt. Volgens hem is het geloof in den eenigen, waarachtigen God en den Heiland, dien hij dertig jaar oud gezonden heeft, wel duidelijk in de Schrift uitgedrukt, maar hebben de menschen boven de waarheid de leugen verkozen en de duisternis liever gehad dan het licht. „Dat brot van den hemmel is haer vele tho licht ende tho geringe, sie moeten syck (zich) na den fleisch poth omme sehen, fuele sisternen (putten) graven, daerover sie des Heeren worden ende die fonteine des levenden waters verlaten hebben, syck houdende an de Egipsche blintheit vande menschenleringe, daer de Schrifft niet aff en weth (weet) [2]).

In gelijken geest schreef daar ook *Cornelis Daems*, een rechtsgeleerde van Brussel, in 1588 woonachtig te Utrecht, waar hij het gevaar der gevangenneming slechts ontkwam door in allerijl te vluchten met achterlating van een *zak vol gedrukte*

1) Zie over Outerman beneden Hoofdst. IV.

2) Invent. Archief. Amsterd. I n°. 627. Beantwoordinge eenes brieves. N°. 1587.

en beschreven papieren. Wat zullen deze papieren anders zijn geweest dan Sociniaansche geschriften? Zij werden gebracht aan Uitenbogaert, destijds nog predikant te Utrecht, opdat hij schout en schepenen van den inhoud verslag zou geven; maar zij vielen Daems weer in handen door de list van twee burgers, van wie een Uitenbogaert vlak in 't gezicht zeide, dat hij den man aan een staak zocht te helpen en gebraden vleesch te eten als Calvijn [1]).

Uitvoerige vertoogen van onbekende, zeer waarschijnlijk doopsgezinde, Nederlanders zijn in handschrift bewaard gebleven, vertoogen, welke het de moeite waard is te lezen voor wie begrijpen wil hoe het Socinianisme als in de lucht kwam zitten. Hierin komen natuurlijk de gewone Sociniaansche argumenten en tekstverklaringen voor, doch daarnevens ook allerlei eigenaardige redeneeringen en teekenachtige uitdrukkingen.

God, heet het, is een eenig God, de koning der koningen, de eenige, die alle macht van zich zelf heeft.

Christus is niet van eeuwigheid God geweest. Wat in de Schrift over de eeuwigheid van Christus wordt gezegd, doelt niet op zijne menschheid maar op zijne godheid, want naar zijne godheid is hij niets anders dan des eeuwigen Gods eigenschap, namelijk Gods eeuwige geest, wijsheid, verstand en kracht, met één woord: het woord, dat God in den beginne heeft gesproken. Naar zijne Godheid, dat is als kracht en Woord van God is Christus dus geweest vóór Abraham en vóór Johannes den Dooper [2]).

Christus is een Heer en God *geworden*, gelijk Jesaja zeide, dat het kind God en niet zooals de Paus beweert, dat God een kind zou worden. Of heeft God den mensch Jezus niet *kunnen* verhoogen? 't Zou goddeloos zijn dit te denken. Heeft hij het niet *willen* doen? Maar hij heeft het gewild, zooals blijkt uit het Oude en het Nieuwe Testament. Wie dit tegenspreken, zij zijn het door wie „de gantsche Cristelicke religie in eene twijfelinge gebracht werdt en, welck noch het grofste is, vast dat gantsche werck onser salicheyt omgeworpen en

1) G. Brandt u. II. 1 bl. 756.

2) Invent. Archief. Amsterdam I n°. 622. Vertoog van het onderscheid tusschen den eenigen God en den eenigen Zone Gods (16e eeuw).

verloochent werdt, dewijle men dat, wat God den gecruysten en operweckten mensche van den dooden tot sterckynge onses geloofs en hopen gegeven heeft, toescryft eener substantien, welcke daersy vóór den mensche gewesen, dat alles uyt eygener naturen gehadt hebbe, daer men gants geene troost van en heeft noch hebben en can." [1])

Is dit nu vertrouwen op een mensch? Niemand, luidt het antwoord, stelt minder op vleesch zijn vertrouwen dan juist zij, die hunne hoop vestigen op den mensch Jezus, doch daardoor niet van God verwijderd, integendeel juist in God gebracht worden. „Wy oock niet daerom Christo vertrouwen, dat hij een mensch is, maer daerom gelooven in den mensche Jesum, dat hem God daartoe gegeven en gesonden heeft (Joh. 3 : 16) en (hij) van God verhoocht is en met macht en eere begaeft, dat alle die in hem gelooven niet souden ofde connen verloren werden. Ja dat geloove an Jesum Christum en rust niet in Jesu Christo maer weckt hem door Christum an God. Daerom dan Christus de Heer self geseyt heeft (Joh. 12 : 44): Wie in my gelooft, die gelooft in my niet, maer in den gene, die my gesonden heeft, gelyck oock de goddelicke vereerynge en anbedynge niet voornamelick in Christo den mensche en berustet, maer door hem gestreckt werdt totten eeren des Vaders" [2]).

Christus is dus niet de schepper van hemel en aarde, doch van de dingen, die in den hemel en op de aarde zijn, namelijk van de tweede of nieuwe schepping, de wedergeboren wereld. Wel zegt de Schrift, dat alles door Christus is gemaakt, maar dit woordje „alles" moet „gerestringeert ende getrocken worden op die dingen, die door die predicatie des Evangelii ende die naermaels doen het verkundicht was van God syn gemaeckt worden; dan deese dingen alle met malkanderen syn niet dan nur door Christum gemaeckt ende en is derselven geen sonder hem gemaeckt." Dit beteekent, dat God door Christus „een eenige ende die aldergelucksalichste weise te leven den menschen verleent ende hem tegelyck tot sulc eene welvaert den authorem ende vorst gemaeckt

1) Invent. I n°. 625. Belydenisse van den Sone Gods, unsen Heere Jesu Christo. (16e eeuw).

2) Ibid.

heeft". [1]) Als de Schrift zegt: In den beginne was het Woord, beteekent dit niet: van eeuwigheid was het Woord, maar wordt van Christus gezegd, omdat God *in het begin des Evangelies* zijn woord in Christus' mond heeft gelegd. Christus werd zelfs niet geboren (als Christus), toen hij geschapen werd. Hij werd gemaakt van eene vrouw, maar geboren door zijne opstanding en daardoor gemaakt tot een Heer over allen [2]). Hij was het Woord Gods niet wegens eene geheel bijzondere natuur, maar wegens zijn ambt, de openbaring van het Evangelie [3]).

Jezus Christus, mensch geboren, is *onze Verlosser*. Van *voldoening door zijn zoendood* kan echter geene sprake zijn. Het is de valsche profeet, „eene groote beeste met den geest des draecks verciert", die leert van drie personen of drie geesten, van welke de eerste geest, de Vader, de zonden niet wilde vergeven, tenzij dat voldaan werd aan zijne gerechtigheid; de tweede geest, de aangenomen menschelijke natuur, dit gedaan heeft en de derde geest, een persoon op zich zelf, dit heeft ingeschreven en toegerekend aan hen, die zich in een valsch vertrouwen met de heiligheid en gerechtigheid des eeuwigen Woords bekleeden. Van zulk eene leer moet het einde zijn de dood. God is niet toornig, maar eischt slechts, dat wij ons met hem laten verzoenen, wat geschieden zal, wanneer wij ons als nieuwe creaturen, uit zijn woord der waarheid geschapen en wedergeboren tot eene eeuwige heerlijkheid, ons begeven tot de betrachting der gerechtigheid. Christus stierf dus alleen, opdat hij „een hertoge der salicheyt werdde gestelt van alle, die de gerechticheyt alsset noodt is oock met die doot besegelen." Met zijn bloed heeft hij de barmhartigheid des Vaders bezegeld en door zijn dood wordt ons betuigd, dat God nooit zal vergeten te onderhouden de beloften door een zoo getrouw getuige met een zoo kostelijken prijs bevestigd [4]).

Aldus vertrouwen de geloovigen, wedergeboren door eene vaste hoop tot eene onvergankelijke erfenis in den hemel bewaard, waarvan zij, „tot een godspenning hunner zaligheid"

---

1) Invent. I n°. 623. Vertoog van 't geloof aan God, aan Gods wezen en wil, van de goddelijke natuur van Christus enz. (begin 17e eeuw, half hoogduitsch).

2) Invent. I, n°. 626. Verdediging tegen vele beschuldigingen van Arianisme.

3) Invent. I, n°. 625.

4) Invent. I n°. 624. Van den eenigen onsterfiijken God en zijnen gezalfde Jezus.

in hunne harten ontvangen hebben den geest van de heerlijke beloften, nooit in het oude verbond gezien of gehoord, maar alleen door het Evangelie van Christus [1]).

Het geloof is dus allereerst eene *zaak des harten.* Het is *vertrouwen* en daaruit voortvloeiende *gehoorzaamheid*, hierin bestaande, dat wij ons voor God verootmoedigen en aflaten van onze zonden. Dit ware geloof is iets geheel anders dan de verzekerdheid, dat onze zonden zijn afgewasschen door het bloed van Christus, welke immers niets gemeen heeft met gehoorzaamheid. Wat wist Rachab daarvan, wier geloof geene toeëigening was van de verdiensten en de gerechtigheid van Christus, maar 't vertrouwen dat God haar het goede, aan zijn volk gedaan, zou vergelden.

In de tweede plaats is het geloof eene *zaak des verstands.* Om den wil van God te gehoorzamen moet men weten, dat God is en wel zoodanig, dat hij van zich zelf over ons zulk eene macht heeft, als waardoor hij met ons kan doen wat hij wil; voorts dat hij de Schepper is: hoe zou men anders kunnen vertrouwen, dat hij zorg draagt voor de menschen? verder dat hij eeuwig is: hoe zou men anders het eeuwige leven van hem verwachten, zonder welke hoop „niemand hem zóó zal willen of kunnen gehoorzamen als hij ons door Christus heeft geboden? en eindelijk, dat hij volkomen goed is, d. w. z. eene volkomene gerechtigheid en billijkheid heeft, opdat wij in het minste niet twijfelen, of hij ons, zoo wij Hem gehoorzaam zijn, wel zal geven wat hij ons beloofd heeft, al bleven wij zijne weldaad onwaardig. Wie zou zich zonder het vertrouwen op Gods rechtvaardige vergelding om zijnentwil in moeite en droefenis begeven?

Daarentegen is 't volstrekt niet noodig te weten, of er in den eenigen God meer personen zijn dan één. Wie hieromtrent dwaalt, is deswege geenszins doemwaardig [2]). De ware geloovigen worden dan ook hieraan herkend, dat zij de waarheid, door God in Christus' mond gegeven, beschermen met den geest der zachtmoedigheid, terwijl de valsche profeet zijne leugens verdedigt met den geest des draaks en der wreedheid.

1) Invent. I, n°. 626.
2) Invent. I, n°. 623.

Zijn *kinderlijk vertrouwen en heilig liefdevol leven* de hoofdzaak, van minder gewicht zijn dan *vormen* en *ceremonies.*

De doop is niet door Jezus als een vaste vorm ingesteld; anders zouden zijne discipelen hem ongehoorzaam zijn geweest, daar zij alleen doopten in den naam van Jezus, ofschoon Jezus bevolen had degenen, die van hem en zijne leer te voren niet gehoord hadden, tot zijne discipelen te maken door hen te doopen, dat is „te institueeren of te onderrichten" in den naam des Vaders en des Zoons en des H. Geestes; in den naam des Vaders, want wie in des Vaders naam begeert gedoopt te worden, wenscht te belijden, dat een zoon zijnen Vader gehoorzaamheid schuldig is; in den naam des Zoons, opdat men belijde, dat de Zoon door den Vader tot een Heer en Christus gemaakt is en men hem moet eeren zooals men den Vader eert; in den naam des H. Geestes, opdat men de gave des H. Geestes ontvange in de hoop op de onverderfelijke erfenis, die in den hemel bewaard wordt voor de geloovigen.

Den waterdoop heeft Jezus niet verplicht gesteld; anders zou Paulus niet gezegd hebben: Christus heeft mij niet gezonden om te doopen, maar om het Evangelie te verkondigen. Dat Jezus zich door Johannes liet doopen, geschiedde eensdeels om Johannes' wil, omdat men anders licht had kunnen meenen, dat zij het niet met elkander eens waren, „hetwelck een seltsaem aensien byden menschen soude gehadt hebben", anderdeels om Jezus' eigen prediking meer ingang te doen vinden ten gevolge van de overeenstemming tusschen hem en Johannes, door zijn doop aan 't licht gekomen, en in de derde plaats om der menschen wil, opdat zij niet wegens 't verschil tusschen hen en Christus, ten aanzien van de dingen van den godsdienst zouden desespereeren aan de verwerving der zaligheid.

Moet er dus in 't geheel niet worden gedoopt?

Geenszins; maar het doopen moet met mate geschieden [1]). Laat gedoopt worden wie het verlangen. Maar waarom zou men hem, die er tegen is, daarmee kwellen, vooral wanneer hij vromer leeft dan vele gedoopten? Het is verkieslijker met zulk een mensch gemeenschap te hebben dan met een gedoopte, „die uyt synen doop sulcke kracht niet bewese. Want het laeten

1) Er wordt hier dus reeds op aangedrongen den doop facultatief te stellen.

haer dickwils sommige om dat ofte dat doopen, de eene opdat hij een rycke dochter ofte weduwe kriegen mach, die ander dat hij in deesen ofte geenen handel komen mach, de derde des broods ende onderhouts halven" [1]).

In *het Avondmaal* wordt de groote weldaad verkondigd door God ons in Christus bewezen en daarvoor dank betuigd. Het is niet volstrekt noodig, dat één daarbij sta of zitte als in Christus' plaats om het Avondmaal te bedienen; doch opdat er geene „confusie" zij, „ordinantie halven", om de goede orde is het wenschelijk, dat er iemand zij, „die dat werck aenvaerde, maer niet als aen des Heeren Christi plaets maer om ordinantie te onderhouden."

Wat *den Ban* betreft: Christus heeft niet bevolen te bannen, dat is iemand onder den vloek te stellen gelijk de Paus doet. Christus is niet gekomen om te verderven maar om te behouden. Openbaren zondaars of hun, die meeningen voeden, waardoor Gode en Christus oneer wordt aangedaan, moet met het woord des Heeren worden aangetoond, dat zij met God, zijnen Zoon en zijne gemeente geene gemeenschap kunnen hebben. Zij moeten als boozen worden verwijderd, doch alleen naar de uitspraak van de gansche gemeente, de geheele broederschap, en gehouden voor kettersche menschen, bij zich zelven veroordeeld, wijl zij zonde en ongerechtigheid niet willen laten varen. Dezulken zijn alzoo gebonden met het woord des Heeren.

Inmiddels moeten zij tot bekeering worden vermaand. Eerst wanneer zij na een of tweemaal, „dat is etlycke reisen," vermaand te zijn onwillig blijven, moeten ze worden *gemeden;* bekeeren zij zich, zoo moeten zij met het woord des Heeren weder ontbonden worden en de verzekering der zondenvergeving ontvangen. Wie daarentegen schuldig staat aan geringe overtredingen moet eerst onder vier oogen, vervolgens in de tegenwoordigheid van een of twee getuigen vermaand, en eindelijk, wanneer ook dit niet baatte, voor de gemeente gesteld worden [2]).

Somtijds gingen de Nederlandsche Socinianen in de hitte des strijds van de verdediging tot den *aanval* over.

---

1) Invent. II, n°. 2937. Aanteekeningen van een Sociniaan in Pruisen.
2) Ibid.

Merkwaardig is in dit opzicht de reeds aangehaalde „verdediging tegen vele beschuldigingen van Arianisme enz.” [1]).

Vooral de Lutherschen hebben het daar zwaar te verantwoorden. Hun Zondag, meent de schrijver, mag wel zoo heeten, want het is een rechte dag der zonde, waarop zij zich immers vertroosten met afgoderij, oorbiecht, sacramenten en toegerekende vreemde verdiensten. Hunne predikanten zijn huurlingen en deze huurlingen beweren, dat het vóór ’t begin der wereld in den raad der goddelijke drievuldigheid besloten is, dat de tweede persoon, den vader een voetval doende, de menschen zou verzoenen, wat niets is dan een ijdele droom. Zulk een huurling trekt bij het nachtmaal, terwijl de kaarsen zijn aangestoken, een wit kleed aan over zijn rok en houdt zijn droom voor eene groote verborgenheid. De predikanten, bouwend op de verdiensten van Christus, leeren de menschen te bouwen op leugen en zand. Aan deze huurlingen de schuld, dat men na de Reformatie goddeloozer leeft dan te voren. Alles verdraaien zij om hunne leugens te verschoonen. Dat men zich wachte voor de huurlingen met hun vetten hals, die met hun „drievuldich wesen Gods, substanties, consubstantialitaten, identitaten, personen, twee naturen, communicationes idiomatum” niets dan ijdele dingen verkondigen in de tempelen Gods en vreemde woorden gebruiken, „diese vande Babylonische hoere [2]) geleert hebben, navolgende die Israeliten, die uyt Babylon verlost synde in plaetse van Hebreeus Asdodisch spraken, dwelck sy vande Babylonische hoeren ende vremde wyven geleert hadden.”

De scheldnaam van wederdoopers wordt niet zonder sophisterij op de kinderdoopende tegenstanders teruggeworpen. Dezen, heet het, zijn zelf wederdoopers. Immers het arm wurmken wordt gevraagd of het wil gedoopt worden, maar hij, die het ten doop houdt, antwoordt: Ja, „waermede wordt te kennen gegegeven, dat hij selve wederdoopt wordt. Het arm wurmken wort met water besproeydt maar geenssins daer onder gedoopt oft gestoken gelyck het woordt doopen mede brenght ende den duvele uytgevaecht synde ontfanckt den huurlinck den loon van syne ongerechticheyt. Hier nae gaet men nae huys met

1) Invent. I, n°. 626.

2) Rome.

het wurmken geenssins om God ende Christum te dienen maer ter contrarien den duvele, gelyckerwys hare afgoderye dronckenschap, oneerlycke woorden aldaer gebruyckt genoechsaem te kennen geven, in sulcker voegen, datter geene vreese Gods, schaemte noch eere meer is."

Zou men derhalve de voorstanders van zulk een „kinderlijck besproeyen" wederdoopers kunnen noemen, dezen naam verdienen in geen geval zij, die in 't geheel niet den uitwendigen maar alleen den *waren doop* begeeren, *den doop der leering* door Christus bevolen, waarbij zij worden overgoten met den geest en de heerlijke beloften en gesterkt om de wereld te overwinnen, den inwendigen doop, de innerlijke reiniging.

— — —

Deze en dergelijke geschriften, van hand tot hand, van stad tot stad, van land tot land gaande [1]), brachten velen tot nadenken en tot instemming met de leer van Socinus, prikkelden, ontstemden, ergerden anderen en lokten hun *tegenschrift* uit.

Lang voordat Hugo de Groot zijn boek tegen Crell schreef [2]), sprong *de orthodoxie* reeds voor het bedreigde geloof in de bres. Zij noemde de volgers van Socinus nieuwe Arianen, verblinde Joden, die Christus alleen maar kenden naar het vleesch, ofschoon hij de Zoon Gods was naar den geest. Zij beriep er zich op, dat Christus van zijn lichaam, waarin de godheid lichamelijk woonde, had gezegd: Breekt dezen tempel af, ik zal hem weder oprichten. In dit woordje „ick, luchtet gewaldichlick de godtheyt in den Heere Christo." Voorts zeide Christus in de woestijn tot den duivel: Gij zult den Heer, uwen God, niet verzoeken; gij zult den Heer, uwen God, aanbidden. De duivel moest hem dus aanbidden, daar hij des duivels heer en god was; want alles werd door hem gemaakt, ook de duivel, eerst een engel des lichts, door hem geschapen. Christus was derhalve niet maar een mensch, door God met gaven gesierd, doch waarachtig God [3]). Het Woord was vleesch,

1) De brieven van Matthijs Radeken en Cornelis Daems (zie boven Hoofdst III bl. 123, 124) bijv. werden door een zekeren M. Hendrik, wonende in de voorstad van Dantzig in den gulden ram, per schip Tobias elders heen gezonden. (Invent. I, n°. 627 aangehecht blad.

2) Zie boven. Hoofdst. III bl. 118.

3) Invent. I, n°. 625. Beantwoordinge eenes brieves soe de neye Arianen haer grundt unde leere sy. (A° 1587).

niet het vleesch Woord geworden. God, „niet aen den offer des vees" verzadigd, heeft den Heer Jezus Christus een menschelijk lichaam bereid, „naedien hij wat hebben moeste, dat hij offerde." Tegenover de onwedersprekelijke getuigenissen der Schrift behoorden „die schoenen des verstandts" te worden uitgetrokken [1]). De nieuwe Arianen, slimmer zonen van een kwaden vader, (Arius), voerden ten onrechte aan, dat de Apostelen alleen doopten in den naam van Jezus en niet in den naam des Vaders en des Zoons en des H. Geestes; want doopten de Apostelen in Jezus' naam, dan deden zij het ook in den naam der drie personen en doopten zij in den naam der drie personen, zoo doopten zij ook in den naam van Jezus. In plaats van te zeggen: waar hebben de Apostelen in den naam der drie personen gedoopt? moest men liever vragen waar zij dit niet deden [2]). Wie, gelijk de Socinianen zelf, Christus aanbaden, moesten belijden, dat hij God was, wegens het Schriftwoord: Gij zult den Heer, uwen God, alleen aanbidden.

Van de zijde der *Doopsgezinden* trad vooral Hans de Ries van Alkmaar op om de ketters te bestrijden, niet, zooals hij zelf zegt, met lasterlijke woorden maar met de machtige woorden des Heeren, en naar den eisch der liefde, welke dringt een vriend, die zich, als hij ter maaltijd is genood, smakelijke doch doodelijke spijzen ziet voorgezet, te waarschuwen of hen, die voor de gracht staan, noopt de hand te reiken aan wie er in ligt.

Met een lang vertoog tracht hij zijne naasten te bekeeren.

Spreekt de Schrift van den eenigen, waarachtigen God, hieruit volgt, dunkt hem, niet dat Christus geen god is. Jezus wordt immers in de Schrift soms een eenig koning en Heer genoemd; zou men daaruit mogen afleiden, dat God de Vader geen Heer en Koning is? Johannes noemt Jezus zaligmaker, maar volgens de profeten is er geen zaligmaker behalve God; derhalve moet hij, wien de naam Zaligmaker is toegekend, namelijk Christus, god zijn als de Vader, „oft de schriften

1) Invent. I, n°. 628. Antwoort van de Switser broederen ofte hoogduitschen aen de Arrianen. A° 1592.

2) Invent. I, n°. 664. Aenhangsel in welcke de tegenworpen Moscorovii des Arianers wederleyt worden en wort gethoont hoe godtlooslyck hij met syne naevolgeren vanden doope gevoelt.

mosten verschuert en ghebroken werden, dwelck ymers niet geschieden mach, want het woordt des Heeren is een onbreeckelycke vaste waarheyt." Heeft Paulus gezegd: Ik heb u niets onthouden maar u den ganschen raad Gods verkondigd en heeft hij toch *niets over de drieëenheid* geleerd, zoo dient in aanmerking genomen, dat hij alleen spreekt van de mondelinge prediking des Evangelies, die niet in haar geheel is opgeteekend en wat niet is opgeteekend, kan niet dienen tot bewijs.

Geheel onhoudbaar acht de Ries de meening der Socinianen, volgens welke met het Woord, dat van den beginne was, zou bedoeld zijn het woord der belofte aan Adam en Eva gedaan. Er is immers een groot verschil tusschen „het dinck" dat beloofd en het woord, waarmee het beloofd werd. De belofte is niet de beloofde zaak, de belofte aangaande Izak iets anders dan Izak zelf, de belofte van 't eeuwige leven niet het eeuwige leven zelf, de belofte van de betaling der schuld iets anders dan die betaling zelve. Ware Christus nu het woord of de belofte aan Adam gedaan, zoo zou hij niet het beloofde zaad der vrouwe wezen, maar dan ook niet „het serpent" den kop gebroken hebben. Dit heeft hij echter gedaan, waaruit blijkt, dat hij „het beloofde dinck," het zaad der vrouw, maar niet de woordelijke belofte is.

Het Woord van God, namelijk Christus, is *van eeuwigheid* geweest. Redeneert iemand aldus: de Engel, die de geboorte van Jezus aankondigde, zeide niet dat Christus van eeuwigheid geweest is, zoo kan men met evenveel recht antwoorden: de engel zei evenmin, dat Christus *niet* van eeuwigheid geweest is; derhalve is hij wel van eeuwigheid geweest, of ook: Paulus zegt niet, dat Christus, eer hij opgewekt werd uit de dooden, geboren was of geweest is; derhalve is hij te voren niet geboren, niet geweest. Doch Paulus vermaant (1 Cor. 10 : 9): „Laet ons Christum niet temteeren als hem sommighe van ghenen temteerden en werden van de slangen vernielt. Op welcke woorden Pauli men moet seggen aldus: Wie niet en is en can niet ghetemteert worden maer wie ghetemteerd wordt die moet syn en wesen. Christus werdt van Israël inder waesteynen ghetemteert nae Paulus leere, so moet hij alsdan oock gheweest syn." Wat evenwel alles afdoet is het schriftwoord (Col. 1 : 15—17), waar Christus wordt genoemd het

evenbeeld Gods, de eerstgeborene vóór alle creaturen, door wien alle dingen zijn geschapen en die is vóór alle dingen. Al stond er overigens geen enkel woord over de eeuwigheid van Christus in de Schrift, zou deze éene plaats genoeg zijn. Wie die eeuwigheid bestrijdt, doet zijn mond „niet alleen open tot aller Christenen bedroeffenis, maer tot een verhueginghe aller turcken, sarasynen en Joden" en wie het schriftwoord: „vóór alle creaturen', verandert en verdraait in: „(de eerstgeborene) aller creaturen," pleegt een kwaad, dat hij voor God en zijn geweten moet verantwoorden.

Voorts zegt Paulus: Door Christus is al wat op aarde en in den hemel is verzoend. Werd dit, gelijk de Socinianen beweren, van de nieuwe schepping, de door het Evangelie wedergeboren wereld gezegd, zoo zouden alle verzoende menschen volgens dit woord ook wedergeboren of nieuwe menschen moeten zijn. Het tegendeel is waar. Paulus zegt echter niet, dat alle dingen *vernieuwd*, maar dat zij *geschapen* zijn door Christus, den eerstgeborene vóór alle creaturen, die dus niet enkel vóór hunne vernieuwing maar ook vóór de creaturen zelve geweest is.

Christus is dus Gode gelijk.

Wie zijne *alwetende* godheid ontkent, omdat hij verklaarde den tijd van den jongsten dag niet te weten, zou evenzeer zijne geboorte te Bethlehem, zijne menschwording en „tydtelyckheyt" behooren te loochenen, daar hij betuigde vóór Abraham geweest te zijn en te leven van eeuwigheid.

Wel worden ook Mozes en andere vromen, ofschoon zij maar menschen waren, in de Schrift god genoemd, doch altijd met het woord Elohim, nooit met den godsnaam Jehovah. Christus daarentegen heet niet enkel Elohim. Hem alleen is in de Schrift ook de naam van den almachtigen God gegeven. Jesaja noemt hem (Cap. 23) God, die onze gerechtigheid is. Derhalve moet Christus waarachtig God zijn.

Hiermee acht de Ries de leer der Socinianen op afdoende wijze wederlegd, geheel te niet gedaan, wat hem dan verder ten bewijze strekt, dat zij tegen de waarheid strijden: anders zouden immers hunne „ghestelde pilaren met cleenen adem so licht niet omvergheworpen werden," hunne afgeschoten pijlen niet zoo gemakkelijk „te rugghe gheblasen, inde handt ge-

nomen, anstucken ghebroken en vermorselt, want sy [1]) is te machtigen heere, die oock de loghen op den schouderen climt en de selve het hooft breeckt en van alle macht is beroovende" [2]).

De kloeke Alkmaarsche leeraar zou evenwel gewaar worden hoe nog leefde, wat hij meende te hebben afgemaakt.

HOOFDSTUK IV.

Jaques Outerman.

Indien het niet zeker, alleen maar zeer waarschijnlijk is, dat de auteurs der in het vorige hoofdstuk aangehaalde anonyme *Sociniaansche* geschriften Nederlandsche Doopsgezinden waren, alle twijfel omtrent het bestaan van Sociniaansche meeningen onder de Doopsgezinden hier te lande houdt op voor wie kennis heeft gemaakt met dat deel der Jonge Vlamingen, aan welks hoofd Outerman stond.

Jaques Outerman, leeraar der Vlamingen in den Blok te *Haarlem*, bezat in den aanvang der 17e eeuw in zijne broederschap niet minder invloed dan zijn Waterlandsche ambtgenoot Hans de Ries. Volgens het onverdachte getuigenis van een tegenstander had hij den naam van een bisschop, herder, leeraar, voorganger en licht des volks te zijn, gezeten op de plaats der Apostelen, op wien vele oogen zagen, wien men eene groote wijsheid en veel verstand toekende, ja wien sommigen hunne ziel geheel toevertrouwden [3]). Hij was de aangewezen man om uit naam van zijne Vlamingen in 1604 met de verbonden Hoogduitschen, Friezen en Waterlanders over vereeniging te onderhandelen en van al de brieven aan dezen gericht de eerste onderteekenaar.

Blijkt hieruit welk een aanzien hij bij de zijnen genoot, niet minder bewijst zijne tegenwoordigheid nu op deze dan op gene plaats welk een ijverig bisschop hij was voor de aan zijne zorg

1) De Waarheid.
2) Invent. I, n°. 644. Vertoog van H. de Ries.
3) Pieter Matthijsz. Schilt ofte Bescherminge der waerheyt. A° 1617. bl. 40—50.

opgedragen gemeenten. Door moeite noch dispuutgevaren liet hij zich weerhouden van te gaan waarheen zijn plicht hem riep. Ofschoon hij wist, dat de predikanten te Zierikzee wachtten op de eerste de beste gelegenheid om een te vroeg gestaakt twistgesprek met de Doopsgezinden te hervatten, was hij in de vergadering der gemeente aanwezig op dien 23sten September van 't jaar 1609, toen zij haar dwongen met hen te handelen over de vraag of Christus naar zijne goddelijke natuur veranderd, zienlijk, lijdelijk en sterfelijk was geworden. Hoe weinig verdiende hij 't verwijt van een gereformeerden tegenstander, dat hij een luiaard was, die zijn gemak hield en liefst stillekens bij de zijnen bleef, daar waar men hem diende met wittebrood en wijn [1]).

Met recht was hij het erkende hoofd zijner partij en werd hij het eerst genoemd onder de mannen, wien men de schuld gaf, dat na zooveel strijds over den ban de *zwaarste twist nog aankwam*, namelijk die *over de leer* [2]).

Man van aanzien en gezag schijnt hij somtijds driftig en kort aangebonden geweest te zijn, indien men ten minste geloof mag slaan aan wat een tijdgenoot verhaalt: hoe hij na een gesprek over de bewering, dat het Woord in vleesch veranderd en geen Woord gebleven was, Outerman genoopt had te erkennen, dat het Woord niet *geheel* in vleesch was veranderd en deze verklaring voor de oogen van getuigen opgeteekend en vervolgens aan Outerman gezonden had met het verzoek of hij er het noodige bij wilde schrijven, als hij soms wat meer van zijne woorden onthouden had, maar Outerman den brief niet had willen aannemen, zeggende dat „hem dat niet lesens weert en was," ja toen hij zelf naar hem toe was gegaan, eenvoudig had geweigerd hem te woord te staan [3]).

Om zijn degelijk karakter verdiende Outerman den grooten eerbied zijner aanhangers. Het was toch de daad van een ernstig, oprecht en eerlijk man, toen hij, de Vlaming, die in den grooten twist over 't verbond der vier steden [4]) eerst den Vlamingen gelijk had gegeven, zich tegen hen keerde, zoodra

1) R. J. Een Schriftelycke Waerschouwinge voor valsche Leere. bl. 80.
2) Faukelius. Babel der Wederdooperen. Daarvoor Kort Verhael, bl. 30.
3) Pieter Matthijsz. a. w. bl. 71.
4) Zie boven Hoofdst. II bl. 38, 39.

hem bij nader onderzoek was gebleken, dat de oorzaak van den twist school in de *onbehoorlijke wijze*, waarop zij het verbond hadden opgezegd [1]).

Maar een edel karakter alleen maakt iemand zelden groot onder de menschen. Outerman had zijn aanzien en invloed bovenal te danken aan de helderheid van zijn geest en de vaardigheid zijner pen.

Eerste onderteekenaar was hij hoogstwaarschijnlijk ook de schrijver der brieven van 1604 aan de vereenigde Hoogduitschen, Friezen en Waterlanders. Hij was het ook, die voor zijne aangevallen partij den handschoen opnam met zijne Nodighe Christelycke verantwoordinghe teghen de quade inventien van sommighe, die door ghedruckte schriften ende andere te verstaen gheven, dat den Eewighen enighen gheboren Zoone des Alderhoochsten niet en is geweest een mensche (A⁰ 1606), met zijne Thien Artyckelen (A⁰ 1611), zijne Grondige verantwoordinghe ut cracht der waerheyt teghen Arent Barentsz ende Heyndrick G. [2]) (A⁰ 1612), zijn Antwoorde ende Verclaringhe op de 57 Artyckelen die corts onder den naem vande bevredichde Leeraers in druck syn uytgegeven (A⁰ 1613) en zijn Claer Bewys uyt Gods woordt, dat Godt alle menschen door Christum (op conditie van gehoorsaemheyt) verkoren heeft tot den eeuwigen leven (gedrukt A⁰ 1637).

Zijne voornaamste medestanders en helpers waren Cornelis de Kuiper van Haarlem, Frans de Knuit van Zierikzee en Claes Claesz. van Blokzijl.

Hoezeer deze mannen en hun aanhang zich door hunne gevoelens van de overige Doopsgezinden onderscheidden als eene bijzondere partij, laat zich al dadelijk opmaken uit Faukelius' uitval, ingegeven door ergernis over het feit, dat zij door dezen niet waren uitgeworpen. „Die malkanderen bannen ende verdoemen om het Echt-myden, die laten onghestraft sooda-

---

1) J. Outerman. Noodtwendighe verklaringhe op een Copye van eenen Brief. bl. 9, 10.

2) Hendrik G. = Hendrik van Gulik, zooals blijkt uit: R. J. Een Schriftelijke Waerschouwinge voor valsche Leere, in 1612 tegen Outermans Grondige Verantwoordinghe uitgegeven, waarin Outerman steeds genoemd wordt J. v. R. (Jakob van Renigem).

nighe die in God drie wesens stellen ende een ander Godheyt des Vaders dan des Soons: ende daer Menno ende Dierick Philips hebben Adam Pastor gebannen om dat hij een versaker der Godheyt Christi was geworden, daer en doen dese niet (emmers so vele als ick weet) teghen soodanighe die rondt uyt schryven dat de Zone niet en is homoousios, dat is, eens wesens met den Vader, ende die de Godtheyt des Zoons veranderlick ende stervelick stellen. Hebben sy oyt rechtveerdighe oorsaecke ghehadt om yemandt te bannen, soo hebben sy die teghen sulcken menschen" [1]).

Reeds in 1604 schreven de leeraars *Lubbert Gerrits*, *Hans de Ries*, *Leenaart Clock* en *Rippert Eenkens* uit naam der vereenigde Hoogduitsche, Friesche en Waterlandsche Doopsgezinden, dat verscheidene dienaren der Vlamingen over den eenigen God en de menschwording van Christus *nieuwe en ongehoorde* dingen verkondigden.

In 1607 wees ook Pieter Matthijsz van Haarlem er op, dat enkelen zooals Outerman en Kuiper zich onlangs hadden opgeworpen om in strijd met der overigen belijdenis van het ééne wezen Gods des Vaders en des Zoons te leeren, dat Christus of het Woord niet was „eens wesens of in een onverscheyden eenicheyt metten Vader, dan maer een *puer mensch* van Got tot een Salichmaker der werelt vercooren" en alzoo de gansche godheid van Jezus Christus te loochenen, wat hem een gruwel der verwoesting, blasphemie scheen, lastering van de majesteit Gods [2]).

Een ander verweet Outerman en den zijnen, dat zij de dwaling weer wilden ophalen van de *Arianen*, „die dreven, dat den Sone van een ander wesen was als den Vader ende dat hy met den Vader maer eenich en was in wille" [3]).

Dat dergelijke beschuldigingen niet ongegrond waren, moge blijken uit *de geschriften* van Outerman en zijne vrienden.

Outerman loochent Gods Alomtegenwoordigheid.

---

1) Faukelius. Babel der Wederdooperen. A° 1621. Daarvoor zijn kort verhael van den oorspronck der wederdooperen bl. 34.

2) Pieter Matthijsz. a. w. bl. 9, 17, 20.

3) Corte Notulen van seker ghespreck gehouden over den Artijckel van de Menschwerdinge onses Heeren Jesu Christi. (uitgegeven in 1620) bl. 68.

Naar zijn wezen woont God de Vader in 't ontoegankelijk licht [1]). Uit zijn hemel daalde hij neder om met Mozes te spreken, een bewijs dat hij te voren niet op den berg Sinaï was. Mozes bad den Heer met zijn volk mee te trekken, doch de Heer heeft een engel gezonden, een bewijs dat hij niet op alle plaatsen is. Salomo zeide, toen hij den tempel gebouwd had: Meent gij, dat God op aarde woont? de hemelen kunnen God niet bevatten, hoe zou dit huis het dan kunnen? Heeft God dus niet gewoond in het huis door Salomo gebouwd, zoo woont hij niet op aarde. Naar zijn wezen heeft hij geene woonstee bij de menschen.

Er moet onderscheid worden gemaakt tusschen God en zijne *kracht*. Gods wezen is niet geweest en zal niet altijd zijn op alle plaatsen, waar hij zijne kracht bewezen heeft en nog bewijzen zal Door zijne kracht vertoonde hij aan Elias een vuur, een onweder en eene aardbeving, maar hij zelf was daarin niet [2]).

Hij is daarentegen overal waar de wijsheid woont. Gelijk de geloovigen woningen en tempelen Gods heeten, worden zij ook genoemd woningen en tempelen des H. Geestes, opdat wij zouden weten, dat God met zijne goede gaven des Geestes woont bij de menschen, die boetvaardig zijn, maar de anderen, wien hij zijne gaven niet schenkt, onderhoudt door het woord zijner kracht. Aldus regeerend, eensdeels door zijne goede gaven en anderdeels door zijne kracht, is hij niet verre van een iegelijk, want in Hem leven wij. Omdat hij echter naar zijn wezen *niet* bij de menschen woont, zegt David: Gij verstaat mijne gedachten van verre [3]).

Geheel in Sociniaanschen trant *beperkt* Outerman met de zijnen ook Gods *alwetendheid en voorzienigheid*. Voor zoover als toekomstige gebeurtenissen afhangen van het doen of laten der menschen, weet God ze pas op het oogenblik dat zij plaats grijpen. Als David uitroept: „Heer, gij onderzoekt mij en kent mij; ik zit of sta op, zoo weet gij het", dan zegt hij niet: Gij hebt *van eeuwigheid* geweten, dat ik zou zitten en weder

1) Vgl. de leer der Socinianen. Hoofdst. I, bl. 15.
2) J. Outerman, Een nodighe Christelycke Verantwoordinghe bl. 60—63.
3) Ibid. bl. 66.

opstaan, maar bedoelt hij de wetenschap, die God had als zijn werken (zijn zitten en opstaan) op aarde gebeurde.

Weliswaar voegt Outerman er voorzichtig bij: „Niet dat wij hier mede willen seggen, dat Godt de dingen niet en weet eer sy geschieden, wy spreken alleen hoemen Davids woorden verstaen sal," maar intusschen is het allerbedenkelijkst, dat hij meent zich te moeten verontschuldigen [1]), te meer omdat hij elders ronduit verklaart, dat door de handelingen der menschen kon worden belet wat zonder die handelingen wel zou plaats vinden. David vroeg God immers of Saul te Kehila zou komen en God antwoordde: Ja. David vroeg of de burgers dier stad hem aan Saul zouden uitleveren en God zeide: Ja. Maar David geloofde God en vluchtte; daarom heeft Saul zijn marsch gestaakt en is *niet* te Kehila gekomen en hebben de burgers van Kehila David *niet* uitgeleverd. God sprak eveneens, dat hij de burgers van Ninive zou verderven, maar zij bekeerden zich en werden *niet* verdorven [2]).

Op soortgelijke wijze laat Outermans medestander Claes Claesz. van Blokzijl zich uit. God, zegt hij, regeert wel alles naar zijne eeuwige wijsheid, maar volgens die eeuwige wijsheid heeft hij den mensch oordeel en rede geschonken en mitsdien een vrijen wil om hem al of niet te gehoorzamen. Daarom heeft God wetten gegeven en voor hare naleving belooning, voor overtreding straf vastgesteld. Maar niet slechts door zijne uitwendige wetten, ook door „inwendighe aenporringe ende treckinge" werkt hij in ons de goede werken en beschikt de plaatsen en gelegenheden, waardoor hij ons beweegt zijnen wil te doen. Ook bij de booze werken is hij niet werkeloos. Hij dwingt ons niet ze te doen, hij is niet de oorzaak van 't kwaad, hij laat het alleen maar toe, doch werkt inmiddels om het te verhinderen en keert het kwaad ten goede. Er geschieden dus vele werken en daden van menschen, die noch door Gods eeuwig besluit noch door zijn wil noodzakelijk zijn geworden noch door Hem worden gedaan, die geene werken Gods, maar der menschen zijn. Door vrijwillige overtreding gevallen heeft de mensch na den val zijn vrijen wil behouden,

1) J. Outerman. Thien Artyckelen, fol. 22.
2) J. Outerman. Een claer Bewijs. fol. 32, 33.

immers het vermogen van goed en kwaad te onderscheiden en met vrijheid te kiezen. Want gelijk hij in den staat der rechtheid zoo goed niet was of hij vermocht wel *het kwaad*, door den geest der boosheid hem voorgesteld, aan te nemen of te verwerpen, zoo is hij in den gevallen staat niet zoo slecht geweest of hij vermocht door het gebruik der rede, hem van God gegeven en gelaten, *het goede* aan te nemen of te verwerpen, dat hem door de troostrijke beloften in Christus van God tot zijne verlossing werd aangeboden [1]).

Socinus zou dit alles niet anders gezegd hebben [2]).

Dat ook de leer der *voorbeschikking* wordt verworpen, spreekt van zelf. De Doopsgezinden waren gewoon de praedestinatie te loochenen. Maar in de scherpte en 't bijtend sarcasme, waarmee *Outerman* haar bestrijdt, speuren wij weder den Sociniaanschen geest.

Had God een deel der menschen te voren bestemd ter verdoemenis en daarna zijnen Zoon gezonden om met zijn dierbaar bloed de zonden der gansche wereld weg te nemen, zoo ware de weldaad der verlossing van Christus voor dat deel te beschouwen als eene *onwijze en nietige daad*, „want dat soude immer een gantsch ijdel werck syn, dat Godt door synen Sone alle Menschen van het eeuwigh verdoemen vrij soude willen maken, als hij ter contrarie in den beginne hadde ghewilt ende daer toe gewrocht, op dat hij den meesten deel van dien eeuwigh verdoemen soude." [3]). God zou dan alle menschen tot zich roepen, maar niet wenschen, dat zij tot hem kwamen; uit genade zou hij allen het eeuwige leven aanbieden, doch het hun op geenerlei wijze willen geven [4]). Zijne *lankmoedigheid* zou *ijdel* zijn, als hij verwachtte, dat vele zondaars zich zouden bekeeren en zalig worden, maar niet wilde, dat zij zalig worden. Ja God zou, indien hij de meesten tot verdoemenis had gepraedestineerd, *meineedig* zijn, daar hij gezegd heeft Ezech. 18: 32: „Zoo waarachtig als ik leef! ik heb geen welbehagen aan den dood der goddeloozen" en dus bij zijn

---

1) Claer Claesz. Bekentenisse van de voornaemste stucken des Christelycken gheloofs ende der Leere. bl. 78—84, 92.

2) Vgl. boven Hoofdstuk I, blz. 15, 24—26. en en Claes Claesz. a. w. bl. 134, 135.

3) J. Outerman. Een claer Bewijs enz. fol. 6.

4) Dezelfde. ibid. fol. 12

leven heeft gezworen, dat hij den dood der goddeloozen niet begeert en toch veel duizendmaal duizend menschen zou hebben voorbeschikt ter verdoemenis, eer zij waren geschapen en eenig kwaad hadden gedaan [1]). Had God gewild, dat Adam en diens geslacht ten verderve zouden gaan en hem en na hem alle zondaars aangezet tot het kwade, opdat zij verdoemd zouden worden en stuurde hij om deze reden zelfs den berouwhebbenden zondaar weder aan op het kwaad, zoo zou hij gelijk zijn aan een schipper, die het geheele menschelijke geslacht als vracht in zijn schip heeft en zelf het roer houdt en wel weet waarheen hij 't schip moet sturen om het met de vracht te verderven, dewijl het zijn wil is, dat het ten verderve zal gaan met de meesten der schepelingen, en bovendien ieder, die zich op een luik of een stuk van het schip wil redden, er af werpt en in de diepte stoot, opdat zij niet ontkomen aan 't verderf. Zou men zulk een schipper niet met recht den allerongetrouwsten en onbarmhartigsten mensch noemen, van wien men ooit gehoord heeft? [2]).

Hoe zou God ook *met zich zelf in tegenspraak* zijn geweest, indien hij eerst het meerendeel van 't menschelijk geslacht vóór de schepping had verworpen, maar vervolgens allen goed had geschapen en hen daarna tot de zonde aangezet, opdat zij slecht zouden worden! „Want het soude voor een seer onwijs Man aenghesien worden, die met vele stucken schoon goet soo onwijsselyck handelde, dat hij daerom twee seer onghelijcke vaten tot bewaringe van dien bereyde, het een vat wel schoon verciert, het ander ghevult met dreck, ende den selven Man waer altijt doende, om zijn kostelyck goet d'een tijt in den dreck te steken, en dan 't selve te wasschen ende wederom in het reyne vat te legghen, ende also van zijn ander schoon goet te nemen ende steken dat in 't onreyne vat. Als die Man boven alle dese werckinge dan noch seyde, dat hy altijt ghesint is al zijn kostelyck goet reyn te bewaren, dan soude de verstandighe wel konnen oordeelen, dat die Man ontrouwe in zijn woorden ende wercken ware." [3])

---

1) J. Outerman. Een claer Bewijs fol. 13, 14.
2) Dezelfde. Ibid. fol. 28.
3) J. Outerman. Een claer Bewijs. fol. 77, 78.

Alleen door *onzen vromen*, *geloovigen wandel* wordt God bewogen ons te verkiezen ten eeuwigen leven. Want de menschen hebben na Adams val hun natuurlijk verstand behouden, waarmee zij kunnen begrijpen hoe het begin van een christelijk leven moet geschieden, zoodat zij vervolgens het goede doen en door hunne goede werken de aanneming tot kinderen verwerven [1]). God, die eeuwig leeft, schiep den mensch naar zijne gelijkenis om eeuwig te leven. Hij begeert den dood der zondaars niet, maar wil, dat zij zich bekeeren en leven [2]). Hij heeft door zijn eeuwig raadsbesluit geene bijzondere personen uitverkoren tot zaligheid, omdat zij personen zijn, maar hij heeft diegenen uitverkoren, die het geschenk zijner genade in Christus geloovig aannemen, want hij is geen „aensiender" der personen [3]). Allen zondaars wordt de rechtvaardigmaking zonder eenig toedoen van hunne zijde uit louter genade *aangeboden*, doch om haar deelachtig te worden wordt hunne *medewerking* gevorderd, namelijk geloof „hetwelk niet het werk is van God alleen, maar van God en mensch beiden. Anders zou de mensch daarbij immers geheel lijdelijk en zouden Gods beloften en bedreigingen vergeefsch, ja bespottelijk zijn, daar het vruchteloos is iemand te bevelen wat hij niet doen kan, maar een ander in hem moet werken. Dit geloof is geene bloote mondbelijdenis, maar 't vertrouwen, dat Christus de eenige Zaligmaker is. Het baart liefde tot God en gehoorzaamheid aan zijne geboden en verkrijgt daardoor de vergeving der zonden, *niet* wijl den onrechtvaardig blijvenden mensch *de verdienste van Christus wordt toegerekend*, maar doordat de geloovige, rechtvaardig wordende mensch *de gerechtigheid van Christus zóó deelachtig wordt, dat hij niet alleen in Christus*, *maar Christus in hem is* [4]).

Over het mysterie der drieeenheid laat Outerman c. s. zich weinig uit. Hij belijdt eenvoudig, dat Vader, Zoon en H. Geest te samen een eeuwig, almachtig, onbegrijpelijk God zijn. Hierin dieper door te dringen houdt hij voor onnoodig: er wordt immers nergens bevolen te onderzoeken „of sy van ewicheyt aen tot

1) J. Outerman. Een grondige verantwoordinghe ut cracht der waerheyt § 107.
2) J. Outerman. Een claer Bewys. fol. 2, 3.
3) Claes Claesz. Bekentenisse bl. 144—157. vgl. boven Hoofdst. I, bl. 24—26.
4) Dezelfde. Ibid. bl. 183—210.

de menschwerdinge Christi toe altijt int wesen onverscheyden syn geweest ofte niet; ons en betaemt oock niet te ondersoecken of den H. Gheest vanden Vader ende Sone verscheyden is ofte niet; maer dit segge ick, dat ons van noode is te weten, wie dien is die voor ons is gestorven." [1])

Wie is voor ons gestorven?

Dit te weten is ter zaligheid noodzakelijk, m. a. w. te weten wie de Christus was, toen hij leed en stierf.

Geheel in strijd met de meening der Socinianen, volgens welke Jezus eerst na zijne geboorte uit Maria, ja pas na zijn dood tot een eeuwigen Heer en Christus was gemaakt, leert Outerman *het voorbestaan van den Christus.*

Christus was de eeuwige Zoon van God, *met verlies van al zijne goddelijke heerlijkheid geheel veranderd in een mensch.* Deze eeuwige Zoon Gods, van eeuwigheid totdat hij mensch en in vleesch veranderd werd in den Vader gebleven, is volgens de Schrift de eerstgeborene van alle creaturen en dus, wijl er al vele creaturen waren geboren, eer de maagd Maria Christus baarde, geboren in den hemel van den Vader vóór zijne geboorte uit Maria. „Dit is eene eeuwighe, onbegripelycke geboorte."

De Zoon Gods is derhalve tweemaal geboren: eens van Maria, waarvan de Evangelisten verhalen en eens van eeuwigheid, welke geboorte niemand vertellen kan. Uit te vorschen of de laatstgenoemde geboorte beteekent, dat de Zoon van eeuwigheid van den Vader gescheiden is geweest of niet, gaat menschenverstand te boven: het blijft bevolen aan de majesteit Gods [2]).

Deze onzienlijke Zoon Gods was wel in de gedaante van God en Gode gelijk, maar met Hem niet één in wezen en leven; anders had hij niet mensch kunnen worden en lijden en sterven, zonder dat dit ook den Vader gebeurd was.

De Vader is dus een ander dan de Zoon en zij worden in de Schrift alleen *één genoemd*, *omdat zij één zijn in alle gerechtigheid*, *eer en deugden*, *één in wil en werken* [3]).

---

1) J. Outerman. Een nodighe Christelycke verantwoordinghe bl. 11.
2) J. Outerman. Een nodighe Christelycke verantwoordinghe. blz. 69—71.
3) Dezelfde. Ibid. bl. 29, 30, 48, 49.

Alle dingen zijn *van* den Vader, alle dingen zijn *door* den Zoon en door den H. Geest, want de Vader heeft eerst bedacht en voorgesteld wat zij maken zouden en alle dingen zijn door den Zoon en den H. Geest, „omdat sy terstond enich in wille met den Vader gheweest zijn ende hebben te samen gewrocht in sulcken maten, dat Esdras (Ezra) tot Godt seyt: so haest u woort uytginck soo en was dat werck effen geschiet" [1]).

Dit alles loopt dus uit op de leer van Socinus: *de eenheid* van den Vader en den Zoon en den H. Geest *niet in wezen, maar in wil en werken.* Outerman heeft zich alleen maar gebonden gevoeld aan de teksten, die van Christus' eeuwigheid gewagen en daarom gephantaseerd over den onzienlijken Zoon en eene dubbele geboorte van Christus.

De Zoon van God, het Woord, is eindelijk vleesch geworden en van de menschen *gezien.*

Hij heeft zich om onze zaligheid zóó verkleind, dat hij in gedaante is geworden als een gewoon mensch. Zijne eeuwige heerlijkheid, het licht waartoe niemand kan genaken en zijne onsterfelijkheid heeft hij verlaten en is op de aarde gekomen, waar zijn Vader „wesentelyck," naar zijn wezen of persoon niet was.

De Zoon Gods is als een licht in de wereld gekomen, „niet in een onbegripelyck onstervelyck wesen maer in een wesen dat van gedaente ons menschen gelyck was ende dewijle Gods Sone de gedaente van onse sondige vleesch hadde ende in lyden ende noot als een ander mensche versocht is gheweest, is te recht van ons ghelooft dat Godts Sone doen ter tyt een ander wesen hadde als synen Vader, want den Vader was een Geest hebbende vleesch noch beenen, ende den Sone was een mensche, hebbende vleesch ende beenen, den Vader was onsienlyck ende onstervelyck ende den Sone is geweest sienlyck ende stervelyck" [2]), de Christus.

Te meenen, dat in Christus de volheid van het goddelijke wezen heeft gewoond, is even dwaas als te beweren, dat de volheid van een walvisch woont in eene mosselschelp, „want een walvisch heeft meer aensien van een lichaem dan het

---

1) J. Outerman. Een nodighe Christelycke verantwoordinghe. bl. 50.
2) Dezelfde. Ibid. bl. 11—13.

onbegripelycke wesen Godts doet ende alsoo den Vader geen lichaem en heeft maer een Geest is soo en heeft hij in Christo lichamelyck niet gewoont [1]). Onder de *volheid Gods in Christus wonend* moet alleenlijk de *volheid der goddelijke leeringen* worden verstaan. Geen van de Apostelen heeft geëischt, dat men zou belijden, dat het eeuwige wezen des Vaders, des Zoons en des H. Geestes in den mensch Jezus was, maar zij hebben allen geleerd, dat de grootste en heerlijkste beloften van God ons door Christus zijn gegeven en wij door hem de goddelijke natuur deelachtig zijn en alles ontvangen wat wij noodig hebben om te leven in zaligheid.

Zoo heeft de Zoon Gods dan zijn eerste wezen geheel verloren en is veranderd in een sterfelijk mensch van vleesch en bloed [2]) en daarna gekruist, hebbende handen en voeten. De armoede van Christus heeft dus niet alleen bestaan in 't ontberen van aardsche schatten, eer en heerlijkheid, maar ook in de aflegging van de goddelijke gedaante, heerlijkheid, wijsheid, alwetendheid, onsterfelijkheid, zijn goddelijken rijkdom.

De Zoon van God is geworden *een „puer" mensch*. Het is dwaasheid te gelooven, dat Christus zijne goddelijke heerlijkheid bedekt zou hebben onder zijn vleesch als een Koning, die verschijnt in een bedelpak of als eene kool vuurs onder de asch [3]). De Zoon heeft geen vleesch *aangenomen*, maar is vleesch *geworden*.

Wat nu te denken over deze *menschwording* van den eeuwigen Zoon Gods?

Naar het vleesch is hij geen geschapen creatuur, want wie hem, sedert hij vleesch was geworden, aanschouwden, hebben volgens Johannes den eeniggeboren Zoon des Vaders gezien.

Christus is van de maagd Maria *geboren*, niet *geworden*, daar zijn vleesch, zijne menschheid is geworden door de kracht Gods van het wezen des eeuwigen Woords en dus van eene eeuwige substantie is, gelijk Adams lichaam van eene aardsche substantie was.

De mensch Jezus heeft derhalve geen begin.

---

1) J. Outerman. Een nodighe Chistel. verantw, bl. 34.

2) Grondich Bericht der onderhandelinge tusschen die men een deel der Vlaemsche Ghemeynten noemt ende der bevredichde Broederschap. bl. 33.

3) Corte Notulen van seker ghespreck binnen Ziericzee. bl. 35.

God is niet een vader der menschheid van Christus of wegens de werkende kracht, waardoor hij zijnen Zoon naar de menschheid in Maria heeft voortgebracht; Christus is niet door zijne menschwording of de werking des H. Geestes in het menschworden de Zoon van God; hij is het alleen, omdat zijn eerste wezen, later in vleesch veranderd, van eeuwigheid uit God geboren is [1]).

Maar in het lichaam van Maria is hij, die in zijne eerste goddelijke gedaante onzienlijk en onsterfelijk was, veranderd in een zienlijk en sterfelijk mensch, niet in ons zondig vleesch, maar in de gedaante van ons zondig vleesch [2]).

Hij heeft dus zijn vleesch *niet* van Maria. Zei de engel niet tot Jozef: wat in haar ontvangen is, dat is uit den H. Geest? Heeft Christus den naam van Jezus niet reeds gekregen, eer hij in Maria ontvangen was? Was hij niet te heilig om van Maria te zijn, hij, wiens uitgang volgens Micha van eeuwigheid was en die was vóór Johannes den Dooper en vóór Abraham? Dat hij Luk. I de vrucht van Maria's lichaam wordt genoemd, geschiedt niet, omdat hij van haar vleesch was, maar dewijl hij van haar was ontvangen, gedragen en gebaard. Een ding neemt immers niet dadelijk zijne substantie uit datgene, waarvan het de vrucht is, gelijk de vruchten geene substantie aannemen van den akker, maar van het zaad zooals rogge, tarwe, gerst enz. Het is bewezen, dat Christus de Zoon van God was, daar hij den geest zond, die heilig maakt, den H. Geest na zijne opstanding over zijne discipelen uitstortte [3]).

Vanwaar was dan het vleesch van Christus? Wie zoo spreekt, vraagt meer dan alle heiligen ooit gevraagd hebben. Men moet tevreden zijn met de boodschap van den engel, waaraan ook Maria genoeg had [4]).

Ietwat duidelijker dan Kuiper of de Knuit is Outerman, waar hij verklaart, dat Christus zijn vleesch evenmin van God als van Maria had: indien de mensch Jezus van den Vader was gelijk een wijnstok van den wortel, zooals Pieter Matthijsz.

---

1) Brief der Bevredigden 20 Mei 1604 (uitgegeven in 1613).

2) Een eenvuldige verantwoordinghe door Cornelis de Cuyper ende syn medehulper § 150.

3) Corte Notulen van seker ghespreck enz.

4) Ibid.

beweert, zou daaruit volgen, dat het vleesch van Christus van den Vader was en niet van het *Woord* des levens, hetwelk Johannes uitdrukkelijk anders leert, zeggende: het *Woord* is vleesch geworden, gelijk ook Jesaja niet den Vader maar Christus wortel heeft genoemd [1]).

Toch was de Zoon, volgens Outerman, niet *geheel* in vleesch veranderd. Ik heb er, zegt hij, niet aan gedacht dit te belijden, want ik heb nooit gemeend, dat Christus mensch geworden zijnde niet meer het *Woord* zou zijn gebleven, daar Johannes Christus, nadat hij mensch geworden en gestorven was, nog het Woord heeft genoemd, zeggende: Drie zijn er, die getuigen in den hemel, de Vader, het Woord en de H. Geest, en hij, die voor ons is gestorven, volgens de Schrift dezelfde is als hij, door wien de wereld gemaakt is. „Daerom heb ick Pieter M(atthysz,) bekent, dat het Woort is verandert maer niet dattet geen Woort ghebleven en is. Een dinck can wel veranderen ende dan noch evenwel het selve blyven maer het en can niet veranderen ende dan noch even ghelyck blyven als te voren" [2]).

De mensch Jezus had immers sommige goddelijke eigenschappen. Hij, de menschgeworden Godszoon, is altijd goddelijke eer waardig gebleven en heeft ook als mensch goddelijke macht behouden om de zonden te vergeven, teekenen te doen, dooden op te wekken evenals de Vader en is bovendien heilig en onschuldig geweest, vol van genade en waarheid [3]).

Die voor ons geleden heeft en gestorven is, *de mensch Jezus*, is dus *de Zoon Gods.*

Dit is het zaligmakend geloof in Christus Jezus.

Er was tot onze zaligheid tweeërlei regeering noodig en wij hebben er God voor te danken, dat hij zijn beminden Zoon heeft gezonden om op eene andere wijze dan te voren te regeeren, namelijk zóó, dat hij het rijk der gerechtigheid en der waarheid bevestigde, en door zijn dood den duivel, die de macht des doods had, zijne macht te ontnemen en daardoor zijne regeering ons te doen strekken ten eeuwigen leven.

Maar daarom is de Vader als regeerende God in dien tijd

1) J. Outerman. Een nodighe verantwoordinghe. bl. 74.

2) Dezelfde. Ibid. bl. 88, 89.

3) Vgl. Claes Claesz. Bekentenisse bl. 115—117.

niet zonder den Zoon geweest, want de regeering van den Zoon Gods is geschied „in eenicheyt des Vaders ende des H. Geestes," dewijl hij daartoe van den Heer en zijnen Geest gezonden is [1]).

Jaques Outerman en de zijnen namen dus de drieëenheid aan en de *gelijkheid* in wezen van Vader en Zoon, maar ontkenden, dat Vader en Zoon *één* van wezen waren en de Zoon na zijne menschwording zijne godheid, zijne goddelijke natuur had behouden: al was Christus naar zijn oorsprong de eeuwige Zoon van God, door zijne vleeschwording was hij veranderd in *een „puer" mensch*, alleen hierin van andere menschen onderscheiden, dat hij sommige goddelijke qualiteiten bezat [2]). De drie punten van belijdenis door hen bij den vredehandel van 1604 aan de Vereenigde Hoogduitschen, Friezen en Waterlanders voorgesteld, luidden:

1°. Wij gelooven, dat God in de volheid des tijds zijnen Zoon uit den hemel heeft gezonden, die door de werking Gods van de maagd Maria ontvangen, waarachtig mensch geworden, uit haar geboren en in doeken gewonden is, zoodat dit kind of het wezen van dit kind (wat voor ons hetzelfde is) was de Zoon des Allerhoogsten of het wezen van den Zoon des Allerhoogsten en dit wezen des kinds niet was het wezen des hemelschen Vaders en evenmin het wezen des Geestes.

2°. Wij gelooven, dat dit kind (hetwelk is de Zoon des Allerhoogsten) volwassen zijnde het Evangelie der zaligheid heeft verkondigd en met vele teekenen bevestigd en is gekruisigd onder Pontius Pilatus, gestorven, begraven. Wij belijden dus, dat toen de mensch Jezus van de maagd ontvangen, gebaard, gekruisigd en begraven werd, dit geschiedde aan den Zoon des Allerhoogsten of het wezen vʊn den Zoon des Allerhoogsten (wat voor ons hetzelfde is) en niet aan 't wezen des Vaders of aan 't wezen des Geestes.

3°. Wij belijden, dat de Zoon des Allerhoogsten, die aldus gekruist en gedood is, door de heerlijkheid des Vaders uit de dooden is opgewekt en daarna ten hemel gevaren en verhoogd ter rechterhand des Vaders. Wij belijden dus, dat toen deze

1) J. Outerman. Antwoorde ende Verclaringhe. bl. 63—65.
2) Vgl. boven Hoofst. I. bl. 19.

mensch Jezus opgewekt en ten hemel gevaren is, de Zoon des Allerhoogsten of het wezen van den Zoon des Allerhoogsten is opgewekt en ten hemel gevaren, niet het wezen des Vaders of des H. Geestes.

„Also ghelooven wij, dat den eeuwighen, eenighen gheboren eyghen Sone des hemelschen Vaders Mensche geworden is ende de smerten des doots voor ons gheleden heeft [1]).

Onder dit alles springt, ondanks het groote verschil ten aanzien van de drieëenheid en het voorbestaan van Christus, op meer dan een punt de overeenstemming met het Socinianisme in het oog: God is niet alomtegenwoordig, ook in zijne alwetendheid en voorzienigheid beperkt; de eenheid van Vader, Zoon en H. Geest bestaat slechts in eenheid van wil en werking; Christus de Verlosser is in weerwil van zijne voormalige godheid een puur mensch, de volheid Gods in Christus is alleenlijk de volheid der goddelijke leeringen; eisch der Apostelen is geenszins de belijdenis, dat het eeuwige wezen van den Vader, den Zoon en den H. Geest in Christus was, maar dat ons door Christus van God de grootste en troostrijkste beloften zijn gegeven.

Nog andere Sociniaansche meeningen koesterden geestverwanten van Outerman onder de zoogenaamde Afgedeelden [2]), d. i. onder hen, die zich van de vereenige Hoogduitschen, Friezen en Waterlanders hadden afgescheiden, van wie sommigen niet alleen geloofden, dat de mensch met lijf en ziel stierf evenals een dier, maar ook spotten met de overtuiging van diegenen, die zeiden, dat der menschen ziel bij den dood bleef leven, die der vromen om terstond naar het paradijs, die der goddeloozen om dadelijk naar de hel te gaan. Waar, vroegen dezen, waar ligt dan toch het paradijs, in Oost- of in West-Indië of in Moscovië of misschien in Guinea? [3])

Een van tweeën: òf Outerman en zijne vrienden zijn zich van hunne Socinianerij niet bewust geweest; hun vasthouden aan het goddelijk voorbestaan van den Christus als den eeuwigen

---

1) Grondich Bericht der onderhandelinge enz. bl. 6, 7.
2) Zie boven Hoofdst. II bl. 48 vv.
3) Noodwendighe Verklaringhe van F—R. K—S. bl. 48—52.

Zoon Gods kon hen daarvoor licht blind maken en in den waan brengen, dat zij niets met Socinus gemeen hadden, gelijk ook de van Socinianerij verdachte hervormde predikanten en hoogleeraars de beschuldiging van Socinianisme volijverig van zich wierpen; òf zij hebben hunne gemeenschap met de Socinianen opzettelijk geloochend uit vrees voor de overheid [1].

Aan den scherpen blik hunner tegenpartij ontging het echter niet hoever zij stonden van de geloovigen, die den drieëenigen, ongedeelden God beleden en Jezus Christus, op eene onbegrijpelijke wijze mensch geworden *en nochtans God gebleven* [2]. In hare oogen was hetgeen zij predikten eene *nieuwe leer*, *eene nieuwe dwaling* en Outermans Christus een nieuw creatuur door hem zelven geschapen „oft ymmer ge-imagineert" [3], uit zijn eigen of zijner voorvaderen hersens geboren gelijk de Poëten Pallas lieten voortkomen uit de hersenen van Jupiter. Helpt ons, riep Pieter Matthysz. zijn medegeloovigen toe, met onse oude, suijvere ende wel ghefondeerde Bekentenisse dit *vremde Vier* uyt blusschen ende versmooren. Bewaerdt doch u selven ende de arme dolende Schaepen voor de verdervers, opdat ghij de menichte volghende totten quaden u der *vremder sonden* niet deelachtich en maeckt. Lieve mannen syt gewaerschout. Siet toe [4].

Ofschoon men tegen Outerman en zijn aanhang over hun levenswandel niets vond in te brengen, wijl zij zooals alle Vlamingen zeer streng van zeden waren en de gemeente door ban en mijding voor vlek of rimpel zochten te bewaren, was hij toch, dien de zijnen „tot een hoofd en leider hadden op-

---

1) Bijna woordelijk is hunne overeenstemming met twee Antitrinitariërs van de 16e eeuw, *Gribaldo* en *Alciati*. Gribaldo leerde: het ééne goddelijke wezen bestaat uit drie verschillende personen, wier eenheid slechts bestaat in 't gemeenschappelijk god zijn; en Christus heeft zijn vleesch niet van Maria aangenomen, de Zoon Gods veranderde in de jonkvrouw onmiddellijk in een mensch.

Alciati was van meening, dat de *geheele* Christus en niet slechts Christus naar zijne *menschelijke* natuur gestorven was. Hij wilde niets weten van een dubbelen Christus: Het Woord was zelf mensch en niet slechts *in* een mensch. De Zoon Gods, waarachtig God en ook waarachtig mensch, de *gansche* Christus was voor onze zonden gestorven. (Trechsel: Die protest. Antitrin. vor Socin. II, S. 311).

2) Grondich Bericht der onderhandelinge enz. bl. 33.

3) R. J. Een Schriftelycke Waerschouwinge bl. 282

4) Pieter Matthijsz. Schilt ofte Bescherminge der waerheijt bl. 71.

geworpen", bij de overige Doopsgezinden als „zuurdeeg en anathema uitgevaagd en als vuilnis uitgeworpen [1]).

Men betichtte hem, dat hij drie goden vereerde, immers het goddelijke wezen deelde in drie verschillende, zoo ver als hemel en aarde van elkander gescheiden wezens; men nam aanstoot aan zijne leer over het sterven van Christus naar zijne godheid zoowel als naar zijne menschheid, omdat daaruit zou volgen, dat de eenige God bij dien dood niet geheel geleefd had, maar voor een deel dood geweest was en geene drieheid maar eene tweeheid, namelijk van Vader en Geest, en de Vader drie dagen zonder Zoon, en dat de Zoon niet eeuwig was, dewijl hij ettelijke dagen en nachten niet zou geweest zijn; men betoogde, dat het kindeke Jezus, bij de onderstelling, dat het ook naar zijne godheid zonder wijsheid of in wijsheid onvolmaakt was, niet was geweest de wijsheid Gods, maar dat de eenige God, Vader, Zoon en H. Geest, dan ook gedurende die kindsheid van Christus niet volmaakt kon geweest zijn in wijsheid, verstand en kennis [2]).

God de Vader en zijn Zoon, zei men, kunnen niet de een zonder den ander bestaan evenmin als het water zonder natheid, het vuur zonder hitte. Indien het Woord, in den beginne bij God en God, de kracht des Allerhoogsten, de wijsheid Gods, door de menschwording geheel in vleesch veranderd en na ongeveer 33 jaar gestorven was, waardoor zouden hemel en aarde met alle creaturen dan in hunne ordinantie onderhouden zijn of Christus opgewekt van den dood? [3]).

Zoo begon wat heeten mag eene nieuwe periode in de geschiedenis der Doopsgezinden, de tijd van de *twisten over de leer*.

Hadden de geschilpunten vroeger, behalve eene enkele maal, als er, bijv. door Menno met Adam Pastor, over bespiegelende vraagstukken werd gehandeld, uitsluitend betrekking op de praktijk van ban, mijding, buitentrouw, sedert het optreden van Outerman en de zijnen veranderde dit, trad *het dogma* op den voorgrond. Wat men hunne nieuwigheden omtrent God en zijne eigenschappen en den persoon van Christus

---

1) R. J. Een Schriftelycke waerschouwinge bl. 6, 9.
2) Brief van 20 Mei 1604 van de Bevredigden aan de Vlamingen.
3) J. Outerman. Nodighe Verantwoordinghe. bl. 195 vv.

noemde en vooral hunne loochening van de alomtegenwoordigheid Gods en van de twee naturen in Christus was de reden, dat zulke leerstukken meer dan vroeger de aandacht trokken, belangstelling wekten en na de verdeeldheden wegens den ban en de mijding nog de *allerhevigste twist uitbrak over de leer*.

Dit noemt Outerman zelf het verschil tusschen hem en zijne tegenstanders, dat zij schrijven, dat het goddelijk wezen zoowel des Zoons als des Vaders in de menschwording onveranderd, onverminderd, ja onsterfelijk is gebleven, terwijl hij zegt, dat de Zoon Gods, door wien de wereld gemaakt is, door zijne menschwording ons menschen gelijk, zienlijk en sterfelijk geworden en dus veranderd is [1]). Weliswaar zei hij: wanneer ick myn partie [2]) vraechde of al het ghene dat sy spreken tot verclaringe van haer ghevoelen altyt so hoge van haer gemeent is, dat een ieghelick hetselve moet geloven of dat den selven naer haer verstant tot de hope des levens niet en mach comen, so vermoede ick dat sy neen sullen antwoorden ghelyck ick mede bekenne dat sulcx behoorlyck is want van my en is nooyt geseyt datmen moet geloven dat den Vader op Aerden niet en was of datmen anders niet salich mach syn [3]). Maar dewijl hij de zaligheid met den meesten nadruk afhankelijk stelde van het geloof in de zuivere menschheid van den gekruisten, eeuwigen Zoon van God en zoo kras mogelijk predikte, dat, indien het er weinig op aan kwam hoe men zich de verhouding van de personen der Drieëenheid vóór de menschwording van den Zoon voorstelde, het daarentegen noodzakelijk was te weten wie het was, die voor ons gekruisigd werd en stierf —, kon het niet anders of *de dogmatiek moest aan het woord komen.*

Dogmatisch verschil was dan ook de reden, dat de vredesonderhandelingen tusschen Outerman en zijne Vlamingen aan den eenen en Leenaart Clock, Lubbert Gerrits, Hans de Ries en Rippert Eenkens, de woordvoerders der Bevredigden of vereenigde Hoogduitschen, Friezen en Waterlanders aan den anderen kant in 1604 mislukten.

---

1) J. Outerman. Een nodighe verantwoordinghe bl. 13.
2) mijne tegenpartij.
3) J. Outerman. a. w. bl. 84.

Op de vredepresentatie, door de Bevredigden hun in 1603 toegezonden, antwoordden de Vlamingen nog in hetzelfde jaar met eene uiteenzetting van hunne *gevoelens over de menschwording van Christus*, wijl het hun, schreven zij, was gebleken, dat de Bevredigden op dit punt geheel van hen verschilden. In een tweeden brief, 17 Jan. 1604, verklaarden zij nader wat zij tegen de Bevredigden hadden, namelijk dat dezen schenen te meenen, dat de Zoon Gods even onsterfelijk was gebleven als de Vader. Wij, schreven zij, houden 't er voor, dat God de Vader als de bron van alle goed door Christus zijnen Zoon, die het licht der wereld is, alle menschen verlicht en door zijn H. Geest alle geloovigen vurig maakt in de liefde; deze eenheid van den Vader, den Zoon en den H. Geest in het mededeelen van de goddelijke weldadigheden strekt ons echter geenszins ten bewijze, dat Gods eeuwige, eeniggeboren Zoon *niet* gestorven zal zijn [1]). Aan het slot van hun brief stelden zij drie punten van belijdenis met het verzoek aan de Bevredigden deze schriftelijk met Ja of Neen te beantwoorden, opdat zij mochten weten in hoever zij daarin accordeerden [2]).

De Bevredigden voldeden hieraan niet: zij hadden immers al duidelijk genoeg geschreven hoe zij dachten en zij vertrouwden, dat de Vlamingen hunne belijdenis ter zaligheid voldoende zouden achten of hun anders met duidelijke woorden aantoonen wat men om zalig te worden nog meer moest gelooven en wat dit dan was.

De Vlamingen antwoorden tamelijk vinnig, dat de tegenpartij met hunne belijdenis, in de drie punten vervat, wel genoegen zou nemen „alsser gheen ander gheest op de bane en ware (van hen), die bekennen, dat den eeuwighen Sone Godts onsterffelyck is ghebleven." Zij eischen dus eene nadere verklaring omtrent de meening der Bevredigden, als dezen zeggen, dat Jezus Christus waarachtig God en waarachtig mensch was in één persoon: of zij daarmee bedoelen, dat Christus naar zijne godheid altijd onzienlijk en onsterfelijk is gebleven?

---

1) Grondich Bericht der onderhandelinge enz. bl. 6.
2) Zie boven. bl. 149, 150.

Te vergeefs beroepen de Bevredigden zich in een volgend schrijven op het voorbeeld van Menno, die op de menschwording van Christus niet dieper inging, en op dat van Dirk Filips, die evenals Menno het goddelijke wezen onverdeeld liet. Te vergeefs herinneren zij, dat uit veel disputeerens geen vrede groeit en het beter is het eenvoudige, dat vast staat en tot vrede kan dienen, te gebruiken dan over duistere zaken te redetwisten, waarbij zij hunne hoop uitspreken, dat de Vlamingen zich ten goede zullen keeren, opdat niet gezegd worde, dat men eigene gerechtigheid te hoog achtte en daarom den aangeboden vrede van de hand wees. Vruchteloos is hun hartelijk slotwoord: „Wy begeeren vriendelyck die lieve vrienden willen haer tot vrede keeren, beter bedencken ende wat meer dadelyck [1]) bewysen, dat haer den leelycken smaet Sions (over dese jammerlycke ghedeeltheden staende) ter herten gaet, ende wy verhopen Godt sal hem syns erfdeels ontfermen ende ons te samen ghenade verleenen die staende verschillen alsser dan op 't meeste sullen syn: het Echtmyden, die vernieuwinghe des Doopsels [2]) ende die boete der buyten ghetroude alsoo onder die gehoorsaemheyt Christi ghevangen te nemen, datter meerder stichtinghe uyt volghen sal, den Evangelio meer verciersels door gheschieden ende meerder gerustheyt in die herten der Broederen commen sal dan daer (leyder) [3]) tot hier toe van gecomen is, liefde ende vrede sullen in gerechticheyt groeyen, vele erghernissen sullen wech ghenomen worden ende vele herten ten allen zijden in verblyt worden, die daerom nu dachlycx met verlangen wenschen [4]).

Veertien artikelen over de kennis Gods des Vaders, des Zoons en des H. Geestes, *over de menschwording* van Christus Jezus, *zijne zaligmakende genade* en des menschen *vrijen wil en onvermogen*, over 't uiterlijke verbond des N. Testaments, over de wedergeboorte, over doop, Avondmaal, buitentrouw en mijding zijn het antwoord der Vlamingen met het voorstel daarover in eene bijeenkomst te Amsterdam of elders hetzij in

---

1) met daden.
2) Herdoop van leden der tegenpartij.
3) helaas.
4) Grondich Bericht enz. bl. 14, 15.

de tegenwoordigheid van ieder, die maar komen wil, hetzij stil, in klein gezelschap met elkander van gedachten te wisselen.

Dit schijnt den Bevredigden bedenkelijk: hoe licht kan er nieuwe verdeeldheid uit voortkomen. Blijven de Vlamingen echter bij hun verlangen, zoo zal 't het beste zijn, dat zij hun vooraf hun eigen antwoord op de gestelde vragen toezenden en daarbij tevens verklaren of zij zich zelf al of niet houden voor de eenige, ware gemeente Gods en ieder, die bij eene andere gemeente is gedoopt, den christennaam ontzeggen, en of zij eischen, dat wie van eene andere gemeente tot hen wil overkomen herdoopt, de gehuwde die den gebannen echtgenoot niet wil mijden gebannen, een buiten de gemeente getrouwde ondanks zijn oprecht berouw niet weer aangenomen worde, tenzij dat de ongeloovige echtgenoot door den dood van hem werd gescheiden of zich bekeerde en tot de gemeente toetrad.

Desniettemin blijven de Vlamingen aandringen op eene nadere verklaring omtrent het geloof der tegenpartij en willen op hare vragen eerst bescheid geven in de verlangde vriendschappelijke samenkomst. Wel vinden de Bevredigden dit onbillijk, maar slaan hierom die bijeenkomst niet af; zij keuren haar goed, mits het verhandelde behoorlijk opgeschreven en ten dienste van de afwezigen in druk uitgegeven worde.

Outerman en de zijnen weigerden deze voorwaarde aan te nemen: wat over ondergeschikte geschilpunten verhandeld mocht worden, wilden zij wel door den druk bekend laten maken, maar *niet de disputatie over de artikelen des geloofs*, wat mag worden toegeschreven aan hunne vrees voor een onnauwkeurig of onjuist verslag [1]).

Hiermee was de zaak uit. De Bevredigden zagen van alle verdere onderhandeling af.

De ware oorzaak der mislukking was „het vremde Vier", de bijzondere zienswijs over de drieëenheid en de menschwording van Christus, waaraan de zaligheid werd vastgeknoopt door Outerman en zijne partij, volgens wie het, naar het oor-

---

1) Vgl. Cornelis de Cuyper: Een eenvuldige verantwoordinge, bl. 1; waar gezegd wordt, dat het „lichtelyck geschieden can door swackheyt der memorie of anderszins dat den eenen een sake anders verstaet, of met onbequamer woorden nae duyt als den anderen de selve heeft utgesprocken."

deel van een der „Bevredigden, alleen *de leer* was of „een seker voorgeschreven bekentenisse, die daer voor al moest wesen, eer datmen hop' van genesen hebben soude of Saligheyt te verwachten soude syn: dat in Godt syn drie wesens of dat drie wesens syn eenen eenighen Godt, daer af d'een wesen of essentie was in den Hemel ende niet op Aerden, d'ander in de Jordane of op Aerden ende niet in den Hemel, de derde essentie tusschen beyden op Christum Jesum rustende [1]).

Niet slechts tegenover andersdenkenden in het dispuut, maar ook onder elkander in hunne predikaties *dreven zij de leer*. Hun bisschop Jan van Voorden van Utrecht, in 1609 te Zierikzee voor de gemeente optredend, weidde uit over de menschwording van Christus en betoogde, dat het niet uit de Schrift kon worden bewezen, dat Christus eene menschelijke natuur had aangenomen van Maria [2]).

Deze leerstelligheid der Vlamingen bleef natuurlijk niet zonder invloed op de overige Doopsgezinden. Hoe men, met name de partij der Bevredigden, er zich voor trachtte te bewaren, hoe nadrukkelijk men verzekerde, dat de zaligheid of de verdoemenis niet afhing van de wetenschap der herkomst van het vleesch van Christus, men was wel genoodzaakt zich ijverig bezig te houden met de punten des geloofs, door de Vlamingen telkens ter sprake gebracht.

Het ontbrak ook buiten de gemeenten dezer Vlamingen niet aan dezulken als te dezen aanzien geen genoegen namen met eene eenvoudige belijdenis. Onder de Afgedeelden, die vroeger tot de Bevredigden hadden behoord, kwamen er weldra voor den dag, die evenals de Vlamingen het ronduit ter zaligheid noodzakelijk noemden, dat het Woord vleesch geworden was en zich ergerden aan de Bevredigden, wijl deze leerden, dat Christus zijn vleesch van Maria had *aangenomen*, hoewel Christus zelf zei: ik ben van den hemel gekomen. Wie dit geloof der Bevredigden had, die mocht, docht hun, niet worden geduld. Wilde zulk een mensch vragen of Christus dan met vleesch en lichaam van den hemel was gekomen zooals hij rondwan-

---

1) Grondich Bericht enz. bl. 32 (in een brief van J. P. Vermeulen achter Grondich Bericht).

2) Zie boven Hoofdst. II bl. 59.

delde op de aarde, zoo mocht men kortaf zeggen: neen! Vroeg hij verder: hoe dan? dan behoefde het antwoord eenvoudig te zijn: het Woord is vleesch geworden. Wie daaraan niet bemerkte vanwaar Christus zijn vleesch had en waarvan hij vleesch werd, was niet te helpen [1]).

Dat de Bevredigden de wetenschap der herkomst van het vleesch van Christus als eene onverschillige zaak behandelden, achtten vele Afgedeelden een gruwel der verwoesting en „met recht aenmerckens weerdigh, want men heeft oorsake met verwonderinge na te dencken, hoe dat den ghecapten Droes hem alhier met een mom-aensicht vertoont, om dat men hem niet kennen sal ende meent alsoo syn grove, stoute, onbeschaemde leugens met tsamen de reyne, suyvere, klare waerheyt in eender som aende eenvoudige te verkoopen." [2])

De praktische dingen werden derhalve verdrongen door de dogmatiek.

Het „vremde vier" brandde voort. De Socinianerij, de nieuwe leer van Outerman en zijn aanhang, pakte de Doopsgezinde wereld.

Zij vond bij dogmatische geesten als Outerman hare aanbeveling in den waarborg der zaligheid, dien zij verstrekte. Zulke geesten, niet opgaande in de betrachting der zedewet, voelden zich in weerwil van hunne gehoorzaamheid aan de geboden van Christus bezwaard wegens de toekomst, zoolang zij onzeker waren of de *verrijzenis* van den naar het gangbare leerstuk *god gebleven* Christus wel de belofte hunner opstanding in zich bevatte, immers of ook hun zou te beurt vallen wat gebeurd was aan den god gebleven en dus van den sterveling geheel verschillenden Heer.

Inzonderheid onder dezen zullen er geweest zijn zulke bekommerden als van wie de predikant Alutarius smalend zeide, dat zij geen troost hadden in leven en sterven, maar vol onrust zuchtten: Ach hoe zullen wij doen? och, mocht ik zalig worden [3]). Hun gaf het Socinianisme een vasten grond onder

---

1) Claes Cornelisz. Een klare vertooninghe enz. blz. 15.
2) Dezelfde. Ibid. bl. 1.
3) Zie boven Hoofdst. II bl. 62.

de voeten door zijne leer, dat de Gekruiste een zuiver mensch was. Hadden zij het ervaren, dat het geloof in een uit de dooden verrezen God geene zekerheid, geen troost gaf [1]), des te blijder strekte hunne ziel zich uit naar het licht van den kandelaar door vreemde handen omhoog gehouden, want hierbij verdween het donkere punt, dat hen had beangstigd. Zij bleven zich geheel anders dan de Socinianen vermeien in bespiegelingen over het voorbestaan van den eeuwigen Zoon Gods, trouw aan hun Bijbel, maar grepen als naar reddingsboei naar het mysterie der menschwording, waardoor de Zoon van God alle goddelijke heerlijkheid verloren had om als een „puer" mensch, met den Vader één in wil en werken, den weg der zaligheid te verkondigen, als alle stervelingen in alles verzocht te worden en de smarten des doods te lijden, en eindelijk, ofschoon hij een „puer" mensch was geweest, uit de dooden op te staan. Nu vonden zij rust en vrede weder, want het menschelijke werd vergoddelijkt, wat den in alles den menschen gelijk geworden Zoon Gods, den mensch Christus gebeurd was, zou allen geloovigen ten deel vallen: verlossing uit de banden des doods, opstanding, onsterfelijkheid; het eeuwige leven was hun gered.

Het lijdt bij mij dan ook geen twijfel, dat de schrijvers der boven aangehaalde anonyme Sociniaansche stukken moeten gezocht worden onder de Doopsgezinden van Outermans partij.

Nog ontveinsden deze Vlamingen zich hunne gemeenschap met de ketters. Maar de tijd zou komen, dat het Socinianisme onder de Doopsgezinden met volle bewustheid werd gepredikt.

W. J. VAN DOUWEN.

1) Vgl. boven bl. 124—126.

(*Wordt vervolgd*).

DE MODERNE MYSTIEK EN HET ZEDELIJK LEVEN.

In de *Zedekunde* van wijlen Prof. van Bell (*Theol. tijdschrift* 1897) komt eene beschouwing voor, die, benevens anderen, ook mij raakt. Op blz. 263 (van het Tijdschrift) lezen wij: „De moderne mystiek beschrijft de drijfveer der zedelijkheid in het concrete zieleleven van de mystici als een modus van de goddelijke actie zelve; als eene oneindige werking als zoodanig, en dus niet eene menschelijk gemodificeerde activiteit; als de oneindige werking, die onze innerlijke ontwikkeling bezielt en drijft; als de heilige Almacht, die in de ziel werkzaam is. De moderne mystiek leert de eenheid van godsdienst en zedelijkheid. Volgens haar is de idee van de religie, in den hoogsten zin des woords, reëele onmiddellijke bewuste levensgemeenschap van de ziel met de zedelijk immanente Godheid. In deze levensgemeenschap met God te verkeeren, en zich daarvan bewust te zijn, is de drijfveer van de zedelijkheid." Hij ontkent (blz. 264), dat de overtuiging, waarop de mystici zich beroepen, van *in zich* eene inwerking der Godheid te bespeuren, ervaring van de werkelijkheid is, maar noemt haar interpretatie der ondervonden werkelijkheid van een objectieven aandrang ten goede in het empirische Ik. Tegenover de mystische onderstelling van een oneindige, goddelijke werking als de drijfveer der zedelijkheid *in* het menschelijke, dus eindige zieleleven, plaatst hij de stelling: „Finitum non est capax infiniti." Volgens hem (blz. 265) belet de nieuwere physiologische-psychologie, de genoemde overtuiging der mystici veroorzaakt te achten door een *in* het menschelijk zieleleven werkzamen goddelijken factor *behalve en naast* de, in de algemeene menschelijke natuur zelve, gegeven drijfveer der zedelijkheid.

Dat ik mij dit één en ander moet aantrekken, zal ieder begrijpen die weet, hoe ik eerst in mijne schets der „Christelijke zedeleer" (uitgave van 1895, blz. 34) en onlangs in mijne beoordeeling van prof. Hoekstra's „Geschiedenis der zedenleer" (*Theol. tijdschr.* 1897, blz. 311), voor de eenheid van godsdienstig en zedelijk leven, in den hoogsten zin des woords, ben opgekomen. Ik zeg met opzet: godsdienstig en zedelijk *leven*, omdat *godsdienst* en *zedelijkheid* van elkander verschillen in beteekenis als *betrekking met God* en *plichtsbetrachting*; de eenheid tusschen beide betreft uitsluitend de beoefening van hetgeen zij eischen. Voorts heb ik (blz. 308) met nadruk uitgesproken, „dat wij in ons gemoed eene werking kunnen waarnemen, die voor onze bewustheid van ons Ik niet uitgaat, noch uit ons willen of uit onze psychische gesteldheid voortkomt, maar zich doet begrijpen als iets dat, innig met ons wezen verbonden (immanent), nochtans zelfstandig (transscendent) ons bezielt; iets objectiefs in onze subjectiviteit; iets metaphysisch; kortom, de werking van wat ik niet anders dan het onmiddellijke leven Gods in ons noemen kan." Met het oog op een gezegde van V. B. (blz. 265) voeg ik er thans bij: „Zonder dan aan de Godheid in hare totaliteit te denken."

Dat ik dáar, ten opzichte van een inwendige ervaring, met interpreteeren bezig was, is zeker: ik gaf het zelf duidelijk genoeg te kennen. Wij nemen in ons alleen de bedoelde werking, als zoodanig, waar, en niet hare causa efficiens; en dat zij eenen drang ten *goede* in zich sluit, wordt ons eerst kenbaar door ons zedelijk gevoel. Wat doet nu prof. Van Bell? Ochof ik over dit onderwerp nog met hem correspondeeren kon! Hij zelf spreekt van een objectieven aandrang ten goede in het empirische Ik — NB. ik zou zeggen: dien ons Ik ondervindt — of ook van een objectieve drijfveer der zedelijkheid (blz. 264); maar dan stelt hij de menschelijke natuur derwijze voor, dat de causa efficiens van dien aandrang of van die drijfveer voor hare rekening komt. Dit beteekent toch een oordeelen over die causa, dus ook interpretatie. V. B. beroept zich te dezer zake op physiologisch-psychologische ontleding van de menschelijke natuur: alsof daarbij geene interpretatie te pas kwam; alsof ontleding op zich zelve ooit meer dan bestanddeelen en hunne inrichting aan het licht bracht! Bij hem

wordt de natuur, zooals zij in den mensch bestaat, metterdaad verheven tot een heilige, het goede willende macht, d. i. pantheïstisch tot God. Dit lag evenwel niet in zijne bedoeling: want zijne Moraal laat geen „a Jove principium" toe. Ik vraag: wat is er redelijkerwijze in te brengen tegen de erkenning van een onmiddellijk leven Gods in ons? Bestaat dit niet; is God zelf niet in ons te vinden, zonder daarom in ons besloten te zijn, dan kan Hij alleen gevonden, ten minste gezocht, worden langs den weg van afgetrokken redeneering, het stellen van postulaten daaronder begrepen, waardoor het geloof aan Hem uitsluitend op de conclusie van een syllogisme neerkomt. Doch waar blijft dan onze immanente metaphysische betrekking met God? Eene betrekking, waarin al het bestaande deelt, overeenkomstig zijnen aard; waaruit de ontwikkelingsdrang is te verklaren, die zich in al wat leeft werkzaam betoont; waaraan ook is toe te schrijven, dat onze innerlijke natuur oorspronkelijk geene tabula rasa is. Missen wij in ons een onmiddellijk leven Gods, welk denkbeeld moet ik mij dan van Zijn wezen vormen? Dan is Hij, als geest, als bovenzinnelijk wezen, alomtegenwoordig, maar buiten den mensch; allesdoordringend, maar niet ons zieleleven; oneindig, maar door het eindige begrensd. Credat Judaeus Apella! Prof. Tiele (*Gifford-Lezingen*, blz. 251 vlg.) kent nog aan den godsdienst eene werking toe, waardoor het oneindige in het eindige wordt verwezenlijkt. Dit laat zich hooren. Ik zou zelfs durven stellen, dat het eindige de openbaringsvorm van het oneindige is. Doch hierop wil ik niet verder doorgaan. Het bezwaar van V. B., tegen het aannemen van „een goddelijken factor *behalve en naast* de, in de algemeene menschelijke natuur zelve, gegeven drijfveer der zedelijkheid", verdwijnt voor wie niet, zooals hij doet, *drijfveer* met *aandrang* of *drang* verwart. De drijfveer, de causa motiva, der zedelijkheid behoort niet tot hare factoren, maar ligt bij den mensch, buiten haar om, in zijn gevoel van lust of onlust, meer bijzonder ook in overwegingen van persoonlijken aard, of in zijne verhouding tot de samenleving. Heeft echter de zedelijke mensch, die het goede wil, nog eene drijfveer noodig, om het in beoefening te brengen? Zoo ja, dan mist zijne zedelijkheid den stempel van een zedelijk karakter. Ik voor mij kan wel

spreken van *aanleidingen*, maar niet van *drijfveeren* tot zedelijk handelen.

Vraagt men — om op de hoofdzaak terug te komen — wat er, bij een onmiddellijk leven Gods in ons, van onze zelfstandigheid wordt, dan antwoord ik: „De groote, heerschende Wereld-Factor heeft ons gevormd om wel, met alle overige schepselen, in ons gansche organisme geleefd te worden, maar intusschen ook zelven te leven; om ons zelfstandig, d. i. met ongedwongen zelfbepaling, door Hem te laten beheerschen in geheel ons innerlijk bestaan, in ons gevoelen en denken en willen." Hiermede constateer ik eenvoudig een zielkundig feit. Dat met die zelfstandigheid te gelijk de mogelijkheid van verzuim, ja, van tegenweer en verzet, gegeven is, duidt het woord reeds aan.

Van mystici gesproken, reken ik mij te behooren tot hen voor wie de mystiek bestaat in gevoel van sympathie, van zedelijke eenheid met God, d. i. met Zijnen wil, gelijk wij dien door Zijnen drang ten goede in ons gemoed vernemen. In dezen drang gevoelen wij het leven Gods onmiddellijk in ons; en in den innigen vrede, dien het voldoen aan dezen drang ons verwekt, genieten wij dat leven. — Wie de bedenking oppert, dat wij, nevens den drang ten goede, ook eenen drang ten kwade in ons bespeuren, lette op een belangrijk onderscheid. Wij worden namelijk tot het goede gedrongen, omdat het goed is: ons geweten getuigt mede (vgl. Rom. 2 : 15); maar wij worden niet tot het kwade gedrongen, omdat het kwaad is: ons geweten komt er tegen op. De zoogenaamde drang ten kwade is niets anders dan wat Paulus (Gal. 5 : 17) noemt: „het begeeren des vleesches tegen den geest"; het geldt de zinnelijke driften, waarmede God ons, ten dienste van ons lichamelijk bestaan, heeft toegerust, doch wier blinde, gansch onwillekeurige, werking wij moeten leeren leiden onder de macht Zijner hoogere werking in ons gemoed. In het niet-voldoen aan deze voorwaarde steekt het kwade. — Ook zijn er, die aan een beroep op het gemoed weinig of geene waarde hechten, omdat het soms bij den één verwerpt wat het bij den ander aanvaardt. Het doet bijv. den Israëliet het eten van varkensvleesch schuwen, den Christen niet; den Roomsch-Katholiek het eten van vleesch op Vrijdag, den

Protestant niet. Maar dan worde bedacht, dat de drang ten goede wel degelijk in aller gemoed werkt, doch zonder eenige aanwijzing te bevatten van hetgeen feitelijk goed is. Dit te beoordeelen is zaak des verstands, met medewerking van ons zedelijk gevoel, terwijl wij bij ons oordeel verkeeren onder den opvoedenden invloed onzer gewone omgeving. In zoover ons zedelijk gevoel ter bepaling van goed en kwaad dienst doet, worde ook bedacht, dat deze factor bij verschillende individuën verschilt in diepte en fijnheid. Vandaar menigmaal, ondanks gelijke verstandsontwikkeling en gelijke opvoeding, verscheidenheid van zedelijke waardeering.

Wat overigens het godsdienstig en het zedelijk leven betreft, wordt beider eenheid ook door Tiele ontkend (*G.-L.*, blz. 247 vlg.). Hij spreekt van hen „die godsdienst en zedelijkheid zoogoed als geheel met elkander vereenzelvigen" en zegt dan: „Ons, die de nauwe verwantschap tusschen zedelijkheid en religie niet miskennen, maar toch overtuigd zijn, dat zij elk haar eigen gebied hebben, en, schoon niet gescheiden, toch onderscheiden moeten worden, kan dit niet bevredigen." In hoever ook ik *godsdienst* en *zedelijkheid* van elkander onderscheid, heb ik reeds gezegd. Tot wering van misverstand herinner ik tevens, dat ik sprak van eenheid tusschen godsdienstig en zedelijk *leven*. Ik laat buiten rekening godsdienstige aandoeningen en stemmingen, waarvoor het alleen op ons gevoel aankomt, en denk uitsluitend aan de beoefening van hetgeen beide, godsdienst en zedelijkheid, eischen. Dan verklaar ik niet te weten, hoe in het éene zieleleven het practisch godsdienstige en het zedelijke als iets tweesoortigs uit elkander zijn te houden. Dit kan stelselmatig geschieden door den altruïst, die nu eenmaal, tegenover den godsdienst als betrekking met God, de zedelijkheid beperkt tot onze betrekking met de menschengemeenschap. Doch het moet reeds onmogelijk worden voor wie, met Kant, den godsdienst stelt in het waardeeren van alle zedelijke eischen als geboden Gods. Zeker is het onmogelijk voor wie den godsdienst heeft leeren kennen als eene betrekking, die het geheele menschenleven inneemt, om daaraan, in al zijne bijzondere betrekkingen, hare wijding te geven. De sfeer van het zedelijke reikt verder dan de kring van sociale zedelijkheid. Op zijn eigen ge-

bied ziet het er voor den godsdienst bijster zuinig uit. Dáar moet hij zich, voor zijn zuiver deel, tevreden stellen met hetgeen hem aanvankelijk, in zijn eerste stadium, kenmerkt, met het afhankelijkheidsgevoel, dat, als bloote aandoening, nog niets zedelijks bevat. Anders behoort hem, bij hoogere ontwikkeling, niets, of het draagt een onmiskenbaren zedelijken trek. Vroomheid! Zij is gevoel van gehechtheid, uit eerbied (zedelijke waardeering) en besef van verplichting (dankbaarheid): dus iets zeer zedelijks. Aanbidding! Maar de vroomheid gaat over in aanbidding, zoodra met den eerbied voor God vertrouwen en liefde zich paren: wederom iets zeer zedelijks; want vertrouwen zonder zedelijken grond is ijdel, en liefde is de hoogste zedelijke gezindheid. Werkt de godsdienst zelf — zooals ook Van Bell en Tiele erkennen — vertroostend en heiligend, dan beweegt hij zich daarbij noodwendig op zedelijk gebied. Hoe toch zal ik in waarheid den troost van den godsdienst — niet te verwarren met godsdienstige voorstellingen — smaken, tenzij door het zalig gevoel van Gods liefde, waarmee het voldoen aan Zijnen drang in mijn gemoed, d.i. het doen van Zijnen wil, mij zegent? En wat is „heiligen" anders dan door en door zedelijk maken? Merken wij nog op, dat het voor de beoefening van den godsdienst aankomt op onzen wil en tevens, als haar richtsnoer, op ons plichtbesef jegens God, dan blijf ik te meer volhouden, dat het godsdienstig en het zedelijk leven — om nu niet van hun gemeenschappelijken metaphysischen oorsprong te spreken — werkelijk in ons samenvloeien: in idealen zin is plichtsbetrachting niets minder dan het doen van Gods wil. Uit beider eenheid volgt niet, dat wij altijd, bij ons willen en handelen, stipt aan God moeten denken — eene formalistische praktijk! — maar wel, dat God nooit vreemd moet zijn aan wat er in ons hoofd en hart omgaat. Dit noem ik, in onderscheiding van alle abstract-sociale zedelijkheid, *godsdienstige* zedelijkheid: hare waarde bestaat in onze verlossing van het egoisme, terwijl ons van sociale zijde slechts het egoistisch handelen kan belet worden.

Mijn pleidooi pro ara et focis is ten einde. Ik acht het evenwel niet van actueel belang ontbloot, hierbij eene opmer-

king te voegen omtrent hetgeen V. B. zegt van „de menschelijke natuur als grondslag der zedelijkheid (blz. 229 vlg.)". Dit behelst veel voortreffelijks; doch ik mis er de vermelding van iets bijzonder eigenaardigs in onze redelijke, d. i. ons gevoelen en denken en willen als eene eenheid omvattende (vgl. V. B. blzz. 355, 484), natuur: de *persoonlijkheid*. Het spraakgebruik noemt den mensch doorgaans *persoon*, in physiologisch opzicht, als individueel lid van het menschengeslacht. In psychologisch opzicht — wat hier in aanmerking komt — maakt juist de persoonlijkheid den mensch tot een moreel subject, daar zij wordt gevormd door zelfbewustzijn, verbonden met zelfbepaling. Zelfbewustzijn, de bewustheid van een Ik te zijn, geeft, bij normale ontwikkeling, zelfgevoel als gevoel van menschelijke eigenwaarde. Zelfbepaling beteekent niet eenvoudig „willen", maar „willen naar eigen innerlijke gronden." Deze gronden hebben hunnen oorsprong in onze redelijke natuur, den factor waardoor ook de waarde en het doel van ons bestaan bepaald worden: want beide, die waarde en dat doel, hangen niet samen met ons instinct als gemeenschapswezens, maar met onzen aanleg als redelijke wezens. Met dezen aanleg ligt 's menschen bestemming, de norm voor zijne zelfbepaling, in hem zelven. Hij moet tot wasdom brengen wat zijn aanleg in kiem bevat. Als persoon is hij geroepen om, in de bewustheid van zijne hooge menschenwaarde, te streven naar hare verwezenlijking — zelfontwikkeling in het zedelijk ware, schoone en goede. Hier geldt de uitspraak van Jezus: „Weest dan gij volmaakt, gelijk uw Vader in de hemelen volmaakt is (Matth. 5 : 48)." Uit het zielkundige feit, dat de mensch, als moreel subject, vrij, naar eigen innerlijke gronden, zich een doel stellen, zich zelven tot iets bepalen kan, vloeit zijne verantwoordelijkheid voort. *Persoonlijkheid* brengt ook mede: genot van sociale rechten, met aanvaarding van dito plichten. De mensch heeft recht om als een wezen van zedelijke beteekenis erkend en behandeld te worden; hij mag niet gebruikt worden tot een middel of werktuig voor een hem vreemd doel (slavernij): en met zijn recht op waardeering voor zich zelven verbindt zich wederkeerig zijne verplichting tot gelijke waardeering van ieder ander. Uit dit oorspronkelijke of aangeboren recht laten zich nog andere rechten en plichten afleiden,

zooals ieders recht om zijne krachten en vermogens zelfstandig te ontwikkelen en te gebruiken tot alles wat van nature aan zijn menschelijk bestaan past: het uitoefenen van een bedrijf, het verwerven van eigendom, het vestigen van een gezin; waarmede zich dan weer bijzondere plichten — ijver en vlijt, eerlijkheid en goede trouw, zelfverloochening en toewijding — verbinden, die steeds het gemeenschapsleven raken. Zóo heeft het kind recht op de ouderlijke opvoeding, onder eigen verplichting tot gehoorzaamheid. Naar mijne zienswijze schuilt de kern der persoonlijkheid in onzen aanleg, maar vormt zij zelve, in de menschelijke natuur, den grondslag van al onze plichten en rechten.

W. Scheffer.

HARNACK'S CHRONOLOGIE.

Onder den veelbelovenden titel: *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius von* ADOLF HARNACK. *Erster Band. Die Chronologie der Litteratur bis Irenaeus. Nebst einleitende Untersuchungen* (Leipzig. J. C. Hinrichs 1897. S. 732. M. 25) hebben wij een werk ontvangen, waarin schuilt een schat van geleerdheid; een menigte grootere en kleinere verhandelingen die meer en minder rechtstreeks betrekking hebben op het wetenschappelijk onderzoek naar den tijd der geboorte van al wat behoort tot de Oudchristelijke letterkunde, met inbegrip van het N. T. Daaronder modellen van streng wetenschappelijk gehouden en voor geen moeilijkheden terugdeinzende nasporingen, als die b. v. ter inleiding werden gewijd aan de vraag naar den inhoud en de waarde der tijdsbepalingen bij Eusebius, in zijn Kerkgeschiedenis en in zijn Kroniek, S. 3—69, en der oude bisschopslijsten, ons overgeverd door Eusebius en anderen, S. 70—230. Modellen ook van het onderzoek naar den tijd van het ontstaan der in het oog gevatte geschriften. Ik noem slechts, natuurlijk afgezien van instemming of verschil ter zake van de voorgedragen slotsom, de bladzijden gewijd aan den brief van Barnabas, de Didachê, de „homilie" bekend onder den naam van Clemens' tweeden brief aan de Korinthiers. Kostbare bijdragen tot vaststelling van den tijd waarin de onderscheiden deelen der Oudchristelijke letterkunde het licht zagen, zijn hier verzameld. Geen medewerker op dit gebied zal ze, gedurende de eerste jaren, ongestraft voorbijgaan. Ieder, dien het aangaat, daaruit veel, zeer veel kunnen leeren, omdat hij hetzij ten volle werd overtuigd door het klemmende betoog, of onweerstaanbaar geprikkeld tot verder en meer omvattend of dieper gaand onderzoek.

En toch laat het boek in zijn geheel ons ten slotte onbevredigd, zoo zelfs dat wij geneigd zijn, te gewagen van een bittere teleurstelling.

Wij hadden verwacht en het recht te verwachten, als tweede deel der *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, wat deze *Chronologie*, ook blijkens den dubbelen titel, wil wezen: een werk waarin ordelijk en volledig werden ontwikkeld, voorzoover noodig toegelicht en verdedigd, de gronden waarop men in dezen of in dien tijd ontstaan zou mogen achten de geschriften, waarvan *Die Ueberlieferung und der Bestand* in het eerste deel der omvangrijke *Geschichte* waren beschreven (Men zie van ons tijdschrift 1894 : 654). Mocht wederom één boekdeel onvoldoende blijken, niemand zou bezwaar hebben tegen een splitsing, allerminst waar zij werd doorgevoerd bij Irenaeus. Eén studie over de tijdrekening der Oudchristelijke letterkunde tot Irenaeus d. i. tot den tijd waarop een bijzondere waardeering en daarmede streekhoudende behandeling van de straks als N. T. vereenigde geschriften aan de orde waren gekomen! Wat wilde men meer? En dan die studie te ontvangen van een man zoo kundig en scherpzinnig als de Berlijnsche hoogleeraar Adolf Harnack?

Het plan scheen uitmuntend. Ook nog bij vluchtige inzage van de inhoudsopgave van den eersten „Band”.

Na een beknopte voorrede, twee boeken, waarvan één gewijd aan inleidende onderzoekingen en het andere aan de letterkunde tot Irenaeus. De laatste gesplitst in twee hoofdstukken, zoodat eerst wordt stilgestaan bij „die in bestimmten engeren Grenzen sicher datirbaren Schriften”, en daarna bij „die in bestimmten engeren Grenzen zunächst nicht datirbaren Schriften.”

Voortreffelijk.

Beginnen met wat ter inleiding moet worden onderzocht, en dan opklimmen van het gemakkelijker tot het minder goed herkenbare.

Nog eens: wat wil men meer?

Dan ach, die inleidende onderzoekingen. Ik heb reeds gezegd, hoe keurig zij zijn. Maar immers tevens doen uitkomen, hoe bedroevend eenzijdig, in den zin van volstrekt onvoldoende. Zij bepalen ons bij de manier van rekenen, gevolgd

door Eusebius, en bij de tijdrekenkundige waarde der oudste lijsten van bisschoppen te Rome, Antiochië, Alexandrië en Jeruzalem. Nu is het zeker zeer belangrijk, helder uiteengezet en tegen verschillende bedenkingen verdedigd te zien, dat Eusebius in zijn Kerkgeschiedenis niet rekent naar den duur der regeering van bisschoppen, maar van keizers, met dien verstande dat hij slechts bij uitzondering chronologisch ordent of nader bepaalt wat binnen den duur der regeering van één keizer valt. Die regeeringen zijn voor hem het raam, waarin hij gewoonlijk de gebeurtenissen plaatst, zonder zich om een nadere tijdsbepaling of in acht te nemen volgorde te bekommeren. In zijn vroeger geschreven Kroniek komen enkele tijdrekenkundige bepalingen voor, die hij aan anderen ontleende. Zij hebben niet alle dezelfde waarde, en vertegenwoordigen geen vaste tijdrekenkundige overlevering. Vergelijkt men de Kerkgeschiedenis met de Kroniek, dan treft ons het voorkomen van een geheele reeks, soms woordelijk gelijkluidende en in dezelfde orde voorgedragen bijzonderheden, wat duidelijk bewijst, nu wij weten dat de Kroniek ouder is dan de Kerkgeschiedenis, hoe Eusebius voor de samenstelling van beide werken dezelfde bescheiden, waarschijnlijk vroeger gemaakte en geordende uittreksels, gebruikte.

Al heeft nu Eusebius niet gerekend naar den duur der regeering van bisschoppen, anderen deden dat wel; en het blijft daarom van gewicht, den inhoud te onderzoeken en de waarde te bepalen van de oudste ons overgeleverde lijsten dier bisschoppen. Mommsen, Lipsius, Lightfoot en anderen, waaronder ook Harnack bij vroegere gelegenheden, gingen daarin voor. Het hernieuwde onderzoek leidt tot de slotsom: jongere lijsten dan die wij uit Eusebius kunnen samenstellen, hebben voorzoover zij tijdsbepalingen willen geven, ter aanvulling of in afwijking van Eusebius, nagenoeg geen waarde. Eusebius had blijkbaar tot zijn dienst: genommerde lijsten van bisschoppen te Rome, Alexandrië, Antiochië en Jeruzalem, de eerste twee met, de andere twee zonder vermelding van den duur der door ieder bekleede waardigheid. Bovendien had hij voor die van Rome, Alexandrië en Antiochië, door studie of uit de overlevering verkregen opgaven van gelijktijdige keizers. Zij waren hoogstwaarschijnlijk afkomstig uit het door Eusebius

wel genoemde, doch meer gebruikte dan erkende Chronologicon van Julius Africanus, wiens tabellen loopen tot het derde jaar van Heliogabalus (218—222). Men kan nu beproeven, diens bisschopslijsten met bijgevoegde keizersjaren, ten deele ook maanden en dagen, voor Rome, Alexandrië en Antiochië te herstellen. Maar, afgezien van de onzekerheid waarin men meermalen verkeert, of de ernstig bedoelde poging wel is gelukt, de lijsten zijn niet geheel betrouwbaar. Zij noemen bovendien bisschoppen, die dit in eigenlijken zin, als alleen belast met het bestuur hunner kerken, nog niet waren en veeleer aanzienlijke leden van het presbyterium. Te Rome werd eerst Anicetus (155—166?), wij kunnen niet zeggen in welk jaar, bisschop in den lateren, monarchalen zin. Op de cijfers, gevoegd bij de namen der „bisschoppen", mag men zich, tot Pius, niet verlaten. De oudste lijst, voor Rome, waarvan wij het bestaan kunnen nasporen, eindigt met Anicetus en is mitsdien waarschijnlijk opgemaakt onder Soter (166—174?), zeg omstreeks 170; een geschiedkundige fictie, in dienst van het pas opgekomen monarchale episcopaat. Zij werd later geregeld en nauwkeurig voortgezet. Die voor Alexandrië wordt, ten aanzien van personen en cijfers, eerst vertrouwbaar bij Demetrius, 188—231. Al wat daaraan voorafgaat, is geheel onzeker. De lijst voor Antiochië heeft vóór Theophilus † 181/2, niets waaraan wij mogen vasthouden, behalve den dood van Ignatius onder Trajanus. Daarna is zij vrij goed. Voor Jeruzalem geeft Epiphanius lijsten, waarmede wij niets kunnen aanvangen; Eusebius namen zonder jaartallen, hem medegedeeld uit Jeruzalem, waaruit zou volgen, dat aldaar, te beginnen met Jacobus, 15 Joodschchristelijke bisschoppen zouden hebben geregeerd tot op de verwoesting van de stad in het 18e jaar van Hadrianus, 134/5, gevolgd door 15 heidenchristelijke tot Narcissus, in wiens medebisschop Alexander, 212/3—250, wij daarna den eersten monarchalen zullen mogen begroeten.

Ziedaar belangrijke slotsommen, verkregen op den weg van streng wetenschappelijk onderzoek. Men moge al bedenkingen hebben tegen sommige uitspraken. Niet goedkeuren dat reeds hier wordt uitgegaan van de onderstelling: Clemens van Rome heeft den onder zijn naam tot ons gekomen eersten brief aan

de Korinthiers geschreven, tegen het eind der eerste eeuw, S. 194, de Nieuwtestamentische brief van Paulus aan de Romeinen is, nog wel geheel, in den bekenden zin „echt," S. 197 Anm. 2. Niet onopgemerkt laten, hoe wankel de grondslagen zijn, waarop meermalen, bij gemis van stellige bewijzen, wordt voortgebouwd, S. 191, 195—200, ja eigenlijk *passim.* Niemand zal loochenen, dat Harnack het onderzoek naar de tijdrekenkundige waarde der mededeelingen van Eusebius, voor een belangrijk gedeelte, een goed eind verder heeft gebracht. Noch dat zijn studie, te dezer plaatse daaraan gewijd, niet rijk is aan leering, ook voor wat hier niet als hoofdzaak mocht worden beschouwd, b.v. hoe men, naar Eusebius te oordeelen, nog in zijn dagen allereigenaardigst te werk ging bij het schrijven, of veeleer samenstellen van boeken met behulp van oudere geschriften; hoe moeilijk het is zich een duidelijke voorstelling te vormen van de wording der dingen, waaromtrent wij geen of nagenoeg geen mededeelingen uit de oudheid ontvingen, als den overgang — of moeten wij zeggen den groei? Wij weten het niet — van den „bisschop" die één uit velen in zijn kring, tot hem die aldaar, en wellicht nog in een ruimere omgeving, aller hoofd was.

Maar wat beteekenen deze studien, met de daartusschen gevoegde uitweidingen, als die over de διαδοχαί der kerkleeraren, S. 65—67, hoe belangrijk ook op zichzelf, *ter inleiding* tot de chronologie der Oudchristelijke letterkunde, tenzij men die inleiding zoo breed mocht willen maken dat zij eenige folianten kon vullen? Zij zijn hier eenvoudig onder dak gebracht, evenals hetgeen wij S. 560—589 vinden, ter aanvulling van S. 845—865 van het eerste deel dezer Geschichte der altchristlichen Litteratur, doch zij behooren er, althans in dezen omvang, niet tehuis. Hetzelfde geldt van meer dan één breedere uitweiding in de volgende bladzijden, 233—716, waar de schrijver vergeet dat hij bezig is aan zijn Chronologie der altchristlichen Litteratur, en dus niet behoeft af te rekenen met allerlei personen, die op andere punten hem hebben aangevallen, of met hem van meening verschillen. Dat alles hier samen te brengen met de hoofdstof, als ware de ontworpen Chronologie een pakhuis, waarin plaats is voor alles en nog wat, bezwaart noodeloos haar toch reeds zoo wichtigen inhoud; verbreekt,

wat erger is, de gewenschte eenheid van het geheel; en legt, wat wij het diepst moeten bejammeren, beslag op de ruimte, die aan nu niet besproken onderwerpen moest zijn gegund.

De einleitenden Untersuchungen zijn niet wat men daarvan mocht verwachten. Zij zijn buitensporig breed op een enkel punt, waar de slotsom bovendien met het oog op de „Chronologie der Litteratur bis Irenaeus" nagenoeg geheel ontkennend is: bisschopslijsten en bijgevoegde jaren hebben voer de tijdrekening vóór 170 zoo goed als geen waarde! Zij bieden terloops alleen omdat de schrijver de zaak, die hem bezighoudt, wat hoog wil ophalen, naast een aantal verspreide opmerkingen, enkele bijzonder ter zake dienende bladzijden, 158—169, waarin wij worden gewezen op den nadruk, door Christenen zeer vroeg en eenstemmig gelegd op het sterven van Jezus *onder Pontius Pilatus*; op hun voorliefde om te rekenen bij keizers; en op proeven, waaronder zeer povere, van hun talent, meermalen ook van hun onvermogen, om bruikbare tijdsbepalingen te geven.

Maar van een bondige uiteenzetting der waarheid dat het met de tijdrekening der Oudchristelijke letterkunde tot Irenaeus in menig opzicht hopeloos staat, althans vaak schijnt te staan, omdat niet één der daartoe behoorende stukken gedateerd is, en slechts enkele de duidelijke sporen dragen van herkomst uit deze of die jaren; terwijl de getuigen veelal in gebreke blijven ons voldoende in te lichten, of wij bitter weinig aan hun mededeelingen hebben, aangezien wij niet weten wanneer zijzelf leefden en hun getuigenissen op schrift brachten, en tot overmaat van smart, in den regel een dubbele overlevering, een kerkelijke en een wetenschappelijke, het onderzoek belemmerend in den weg treedt, — daarvan in deze einleitenden Untersuchungen schijn noch schaduw. Geen spoor mitsdien ook van een opsomming der middelen en het wijzen van den weg, waardoor en waarlangs men, zoo mogelijk, de bezwaren te boven zal komen. Geen stellen en bespreken van het vraagstuk der echtheid, dat zich bij deze goeddeels anonieme, pseudonieme en pseudepigraphische letterkunde — ik spreek van de Oudchristelijke tot Irenaeus — slag op slag voordoet en dat, zoo eenig, ter inleiding moest worden in het oog gevat. Niets van dat alles. Wat Harnack dienaangaande in het algemeen te zeggen had, heeft hij afgedaan in de voorrede, en voor zoover het hem

goeddacht zich te verdiepen in bijzonderheden, ter gelegenheid van de behandeling der tijdrekening voor elk geschrift afzonderlijk. Ik zeg: voorzoover het hem goeddacht. Want hierin is noch maat, noch regel. Het eene stuk, hoe vaak ook de echtheid daarvan werd en wordt betwijfeld, geldt zonder meer als afkomstig van hem op wiens naam het staat, of aan wien het door de overlevering werd toegekend. Het andere, onder verwijzing, soms naar een bepaald pleidooi, doch meestal naar het eenstemmig oordeel der geleerden, waaronder dan stilzwijgend zijn te verstaan: de enkelen of velen die het met Harnack eens zijn, met voorbijgang van alle anderen. Een derde wordt geheel of gedeeltelijk ernstig onder handen genomen en gevraagd naar zijn geloofsbrieven.

Ter toelichting een enkel voorbeeld. De bezwaren, nu reeds sedert eenige jaren ingebracht tegen den Paulinischen oorsprong der hoofdbrieven, worden niet aangeroerd. De overige Paulinische brieven, behalve die aan Timotheus, Titus en de Hebreeën, onder verwijzing naar de geleerden die het weten, aan Paulus toegekend, met dien verstande evenwel dat wij den schrijver in de eerste helft van zijn boek geregeld hooren spreken van 9 of 10, en later, S. 409[1] voor het eerst, even beslist van 10 brieven van Paulus, zonder dat wij vernemen waardoor hij den twijfel aan de echtheid van Ef., eenigszins toegelicht S. 239[1], vgl. 452[2], is te boven gekomen.

Dat de Pastoraalbrieven, gelijk wij ze hebben, niet zijn van Paulus, maar gemaakt met behulp van daarin gedeeltelijk opgenomen brieven van den apostel, heet S. 480 een slotsom van de kritiek, die niet wederom behoeft te worden bewezen. Bij Hebreeën: alles wat betreft de herkomst van den brief onzeker, terwijl het niet noodig is voor de vaststelling van zijn geboortejaar, dat men zoeke tusschen 65 en 95, op de bijzonderheden in te gaan, S. 475—9. Bij het onderzoek naar den leeftijd van Clemens' eersten brief aan de Korinthiers, S. 251—5, wordt stilzwijgend uitgegaan van de onderstelling dat de overlevering terecht dit schrijven van de gemeente te Rome, gelijk het zichzelf noemt, aan „bisschop" Clemens heeft toegekend. Op bezwaren daartegen ingebracht, door mannen als Hausrath, Loman, Steck, wordt geen acht geslagen, niettegenstaande althans de laatstgenoemde bij de ontwikkeling zijner denkbeelden uitging van wat Harnack elders had verdedigd.

Aan de echtheid van Polycarpus' brief en der Ignatiaansche mag niet worden getwijfeld. Na Zahn, Lightfoot, Réville, Funk bracht niemand iets van beteekenis daartegen in. Völter's oordeel vond geen bijval, S. 381—2. Wat door mij en van Loon tegen Réville werd geldend gemaakt, Th. T. 1892 : 629—33 en 1893 : 278—316, bleef onvermeld. (Harnack slaat geen acht op Hollandsche literatuur). Toch wijdt onze schrijver aan de bespreking der echtheid van Polycarpus' brief en van die der Ignatiana nog vrij wat bladzijden, 382—6, 388—406.

Nadat reeds 10 bladzijden zijn gegeven aan de Acta Pauli et Theclae, en Harnack het onderzoek zou willen „sluiten," besteedt hij toch nog een drietal, 503—5, aan de zorgvuldige toetsing eener onmogelijk geachte hypothese van Ramsay over den oorsprong der hier voorgedragen geschiedenis.

Voor het „onderzoeken" van het Hebreërevangelie moet S. 625—631 „de baan vrijgemaakt worden," niettegenstaande wij in Zahn's Kanonsgeschichte II : 642—704 „eine gründliche Untersuchung" van dit Evangelie bezitten. Daarop ontvangt de geduldige lezer der Chronologie van S. 631—650 een aanvullende kritiek van Zahn's vertoog, die hij niet kan volgen zonder het boek van dezen geleerde naast zich te hebben.

Proeven genoeg om te doen zien, hoe willekeurig Harnack te werk gaat in het al of niet behandelen van het vraagstuk der echtheid van de geschriften, waarvan hij den leeftijd zal vaststellen. Alles hangt daarbij af van het toeval, van den lust of den onlust om kennis te nemen van hetgeen anderen, afwijkend van hem, hebben geschreven. Er wordt ten slotte, in zake genoemde echtheid, meer handig onder dak gebracht wat de schrijver juist in portefeuille heeft, en door hem, beurtelings vlug en breed, afgerekend met wie hij nog een antwoord schuldig meent te zijn, dan behoorlijk uiteengezet en toegelicht wat de lezer met het oog op de aan de orde gestelde Chronologie recht had te verwachten.

Of mocht de schrijver meenen, daaromtrent genoeg te hebben gezegd in zijn Voorrede?

Het kan zoo schijnen. Ten minste, zoolang men die voorrede leest, zonder acht te slaan op den inhoud van het boek. Zoo deden, naar ik gis, wie kort na het verschijnen dezer Chronologie, den lof bezongen van haar schijver en hem prezen —

de Engelschen gingen hierin recht dankbaar voor — ter wille van zijn gehechtheid aan de overlevering. Hij had de kritiek teruggebracht van de dwaling haars wegs. Zijn boek beteekende: afsluiting van het tijdperk, geopend door de Tubingers.

Inderdaad, dien indruk kon de Voorrede geven. Dáár zegt Harnack, slechts zelden en niet dan met de grootste behoedzaamheid iets te willen weten van „inneren Kriterien für die Zeit und Herkunft der Schriften'', S. V. Er was een tijd, verzekert hij S. VIII, toen men de Oudchristelijke letterkunde, met inbegrip van het N. T., meende te moeten houden voor een weefsel van bedriegerijen en vervalschingen. Maar deze tijd is voorbij. Zijn onderzoekingen bewegen zich in een „reactionaire'' richting. In het geheele N.T. bevindt zich waarschijnlijk maar één pseudoniem geschrift, de tweede brief van Petrus, en ziet men af van de „Fälschungen der Gnostiker'', dan blijkt het cijfer der pseudonieme kerkelijke geschriften tot Irenaeus klein. Zeer gering is ook het aantal der in de tweede eeuw geinterpoleerde geschriften. Wat men „irrthümlich oder fälschlich'' aan de apostelen, de apostolische vaders, als Clemens, mannen als Justinus heeft toegekend, is grootendeels niet ouder dan de derde eeuw.

Betrouwbaar is mede in hoofdzaak de traditie van den vóórkatholieken tijd over schrifturen. De Tubingsche „Tendenzkritik'' is dan ook algemeen losgelaten, en geen beter lot verdienen de in haar plaats getreden pogingen „allerlei Tendenzen aufzuspüren und Interpolationen in grossem Umfange nachzuweisen, oder ein Skepticismus, der Wahrscheinliches und Unwahrscheinliches auf eine Fläche stellt'', S. IX. Van haar wist zelfs H. J. Holtzmann zich niet vrij te houden. Geleerden die het weten zijn Bernhard Weiss en Adolf Jülicher, S. VI. Hun Inleidingen behoeven slechts op een enkel punt te worden aangevuld of verbeterd.

Harnack schroomt niet te verklaren, dat hij „rückläufig'' gaat in zijn kritiek van de bronnen van het oudste Christendom, ja „ohne Frage in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition'', „Der chronologische Rahmen, in welchem die Tradition die Urkunden angeordnet hat, ist in allen Hauptpunkten, von den Paulusbriefen bis zu Irenäus, richtig'', S. X.

Wat wil men meer?

Een kleine proef op de som, zou ik meenen. Eens bladeren in het boek, waarbij deze Voorrede werd geschreven, om te zien hoe deze „reactionaire" geleerde zich gedraagt in de praktijk van het wetenschappelijk onderzoek.

Waarlijk, hij houdt zich aan de traditie, tegenover de Paulinische hoofdbrieven, tegenover 1 Clemens, en tegenover menig ander geschrift, waarbij hij zelfs geen poging doet om zijn lezers te herinneren, dat anderen wel eens anders over de herkomst, de zoogenaamde „echtheid" dezer geschriften gedacht en aan de toelichting hunner denkbeelden heele verhandelingen, soms zelfs boeken, gewijd hebben. Waar hij van dien regel afwijkt en, voortschrijdende op het pad der deugd, ik bedoel der overlevering, de meeningen bestrijdt van wie een tegenovergesteld gevoelen verdedigden, spreekt hij gaarne van „Fälscher", al dan niet optredende „mit beispiellosem Raffinement"; van „fälschen", „fälschlich beilegen", „Fälschungen", „Hypothesen", waardoor men zich reeds op den klank af kan overtuigen, hoe onwaardig het bedrijf zou zijn van de ondersteldé „gemaskerde" personen. Wij zijn reeds op blz. 411, als wij lezen: „Somit haben wir hier", in den brief van Barnabas, „den ersten Fall eines „unechten" christlichen Schriftstücks"; op bl. 450 als wij, met het oog op 2 Clemens, vernemen: „Wir haben hier den zweiten Fall, dass eine Schrift das nicht ist, was sie nach dem Titel zu sein scheint".

Doch overigens? Wij weten, hoe volgens de overlevering de 27 boeken van het N. T. geschreven zijn door hen, wier namen als zoodanig daaraan zijn verbonden. Volgens Harnack daarentegen is van de vier Evangeliën alleen het tweede „van Marcus", S. 652. Aangaande den schrijver van het eerste „weten wij niets", S. 655 Anm. 1. Of het derde is „van Lucas", blijft onbeslist, Anm. 4. Het vierde is niet van den apostel, maar van den presbyter Johannes.

De Handelingen der Apostelen, geschreven tusschen 80 en 93, S. 250, zullen wel reeds om die reden, al wordt het niet met zoovele woorden gezegd, niet „van Lucas" zijn. Ook omdat de vraag „ob der Verf. des 3 Ev. der Apostelschüler Lucas und der Verf. des Wirberichtes ist" onbeslist blijft, S. 655 Anm. 4.

Van de 14 Paulinische brieven worden 9 à 10 aan Paulus

toegekend, mitsdien 4 à 5 aan den apostel „ontzegd"; van de zeven Katholieke niet één gehouden voor het werk van Jacobus, Petrus, den apostel Johannes, of Judas. Ook de Openbaring is, zoomin als een der andere Johanneische geschriften, van den apostel Johannes.

Alzoo: ten aanzien van 16 à 17 van de 27 boeken des N.T. moet de overlevering worden losgelaten. Bovendien van menig ander Oudchristelijk werk uit den tijd vóór Irenaeus, als het Evangelie en de Openbaring van Petrus, die niet apostolisch, de brief van Barnabas die onecht, 2 Clemens die geen brief van dezen „bisschop", maar een homilie, waarschijnlijk door Soter ± 170 geschreven en naar Korinthe verzonden, zullen zijn.

Geen Tendenzkritik! zegt de Voorrede. En de eerste groote verhandeling, die het boek ons voorlegt, de belangrijke studie over de oudste bisschopslijsten, S. 70—230, loopt uit op de meening dat die lijsten zijn ontstaan in den dienst van het monarchaal episcopaat. Beweerde men reeds tegen het einde der eerste eeuw, blijkens 1 Clemens 44, dat de apostelen hadden zorg gedragen voor de instelling en geregelde instandhouding van een college van opzieners over de gemeente, dan lag het voor de hand, meent Harnack 194, „dieses Gesetz ausschliesslich auf den *einen* Bischof zu beziehen, nachdem die Mehrzahl der Episkopen in diesem *Einen* untergegangen war." Al kennen wij de feiten niet die, met name te Rome, tot het laatste hebben geleid, wij zullen toch voor *zeker* mogen houden dat de bisschopslijsten, met haar opvolgende namen en jaartallen, van den dood der apostelen tot op Soter, „ein *Arrangement* ist, im heisen Kampf mit der Haeresie unternommen, nicht ohne geschichtliche Kunde ausgeführt, aber im Einzelnen doch so unzuverlässig, wie der Grundgedanke es ist — die ununterbrochene Succession monarchischer römischer Bischöfe von Linus an", S. 199. In verband met een en ander staat ook de „Tendenzlegende", volgens welke Petrus 25 jaar te Rome is geweest, S. 201.

Geen Interpolationen, gelijk zij hier en elders de losgelaten tendenskritiek hebben vervangen! vermaant de Voorrede. En het boek vergunt alwie, bij de kritiek der Ignatiana, verlegen is met uitdrukkingen die hij in den aanbevolen tijd niet kan plaatsen, zich te herinneren: „Bleiben aber wirklich einzelne

Termini übrig, die Verdacht erregen, so ist es ja nicht versagt, sie für spätere Zusätze oder Correcturen zu halten", S. 398. Wat meer zegt: 1 Petri is een homilie, door latere toevoeging van 1 : 1—2 en 5 : 12—14 gemaakt tot een brief van den apostel, S. 458. De brief van Judas was ook niet oorspronkelijk wat hij nu schijnt te zijn, maar óf een briefje van een ongenoemde, waaraan later vs. 1—2 werd toegevoegd, óf een brief van een onbekenden, tusschen 100 en 130 levenden Judas dien men later, tusschen 150 en 180, aanduidde als ('Ιησοῦ Χριστοῦ δοῦλος), ἀδελφὸς δὲ 'Ιακώβου, S. 465—8.

De Pastoraalbrieven zijn een, tusschen 90 en 110 tot stand gekomen, diep ingrijpende omwerking van brieven, of gedeelten van brieven, geschreven door Paulus tusschen 59 tot 64. Van 2 Tim. kan men zonder aarzelen geheele stukken en van Titus waarschijnlijk een derde voor echt houden, doch in 1 Tim. geen enkel vers, hoewel daarin allicht eenig „paulinisches Gut, aber in Verarbeitung" schuilt. De nieuwe brieven hebben waarschijnlijk „noch bis gegen die Mitte des 2. Jahrh. hin Zusätze erfahren", waardoor het b.v. mogelijk wordt, te erkennen, dat Polycarpus ze gebruikte in den brief dien hij ± 110 heeft geschreven, S. 480—5. De brief van Jacobus is een verzameling van voorhanden toespraken van een onbekende uit de jaren 120—150. Na zijn dood, dus wel niet voor het midden van de 2de eeuw, had die verzameling plaats, en eerst tegen het einde dier eeuw werd daaraan, door toevoeging van 1: 1 den vorm gegeven van een brief, geschreven door Jacobus, een dienstknecht van God en den Heer Jezus Christus, aan de twaalf stammen in de verstrooiing, S. 487—91. Clemens Alexandrinus heet bij deze gelegenheid, S. 490, in strijd met de stellige mededeeling van Eusebius H. E. VI: 14, 1 vgl. II: 23, 25, den brief van Jacobus niet te hebben gekend. De eenheid van den Herder van Hermas is met reden meermalen betwijfeld. Het boek is gegroeid uit een herhaalde bijeenvoeging van oorspronkelijk op zichzelf staande stukken, hoewel alle afkomstig, evenals het werk der redactie, van één persoon, S. 259—267. Aan de ons bekende Handelingen van Johannes, Andreas en Thomas liggen oudere werken van dien aard ten grondslag, S. 541—9. Hetzelfde mag worden gezegd van ons Mattheus' Evangelie en dat, in het algemeen, „gewiss die Auf-

zeignung von Sprüchen und Reden Jesu die Wurzel der schriftlichen Evv. bildet", S. 694.

M. a. w. Harnack is in de praktijk niet afkeerig van het aannemen van interpolaties en omwerkingen. Als het er op aan komt, doet hij niet onder voor de stoutste proeven, op dat gebied geleverd door een Straatman, Cramer, Baljon, Völter, Spitta, Clemen en anderen. Door dezen gewoonlijk om te ontkomen aan lastige bezwaren tegen de ondersteldeechtheid der hoofdbrieven, gelijk ik daarop bij herhaling in mijn Paulus-studien heb gewezen. Door hem in de eerste en voornaamste plaats om niet te bukken voor den al dringender en dringender wordenden eisch, dat men erkenne: in de Oud-christelijke letterkunde, met name tot Irenaeus, was de fictieve briefvorm aan de orde van den dag. Tegenover die zede blijven spreken van bedrog, een Fälschung, of hoe men het noeme, omdat een later levend geslacht dien letterkundigen vorm realistisch beschouwde, en zich inbeeldde te staan voor werkelijke brieven, geschreven en verzonden door de personen, wier namen zij dragen, is even dwaas als zich te ergeren aan het bedriegelijke voorkomen van den hedendaagschen roman. Of wil men liever een voorbeeld, genomen uit de oudheid: aan de gelijkenis, de legende, het symbool, of welk ander verdicht verhaal ook, dat men soms spoedig, soms lang daarna, en dan vaak gedurende eeuwen, voor geschiedenis heeft aangezien, totdat eindelijk de kritiek kwam, onder goed en kwaad gerucht haar taak verrichtte en de waarheid aan het licht bracht.

Voor het oogenblik gaat Harnack in zijn afkeer van de erkenning der bedoelde zede zoover, dat hij haar niet alleen bestrijdt met een tamelijk uitgebreid, door grove willekeur gekenmerkt interpolatiesysteem, maar tegenover haar zelfs heul zoekt bij een, overigens diep geminacht „Scepticismus, der Wahrscheinliches und Unwahrscheinliches auf eine Fläche stellt", S. IX. Staat het, om een voorbeeld te noemen, aan den eenen kant vast, dat 1 Pe. 1 : 2—5 : 10 niet kan zijn geschreven door den apostel Petrus, terwijl aan de andere zijde 1 Pe. 1 : 1 en 5 : 11—14 het werk verklaart te zijn een brief van dien Petrus, dan blijft „slechts de uitweg" open, dat begin en slot zijn van een latere hand. De interpolatie, waaraan anders niemand zou denken, wordt gerechtvaardigd met

een beroep op den onoverwinlijken twijfel aan fictieve brieven in de Christelijke oudheid, S. 456—8. „Sollte die vorgetragene Hypothese unrichtig sein," zegt H. nog eens S. 464, terwijl hij overtuigd is van haar zwakheid, „so würde ich mich leichter entschliessen können, das Unwahrscheinliche für möglich zu halten und den Brief dem Petrus selbst zu vindiciren, als daran zu glauben, ein Pseudopetrus habe unser Schriftstück, so wie es vorliegt, vom ersten bis zum letzten Verse... niedergeschrieben." Wat hij heeft geleerd over de herkomst van Jacobus' brief, zegt hij zelf S. 490, is een „Hypothese, die auf unsicheren Erwägungen ruht." „Aber," voegt hij daaraan onmiddellijk toe, „sie ist der Annahme überlegen, dass der Brief von seinem Ursprung her eine Fälschung sei." En toch mag 2 Petri dit wezen, heet Barnabas onecht, 2 Clemens een homilie van Soter; men zou haast vermoeden: opdat de regel zijn bevestiging vinde in de onvermijdelijke uitzondering.

Wat eindelijk betreft des schrijvers belofte, om slechts zelden en met groote behoedzaamheid gebruik te maken van „inneren Kriterien" ter bepaling van den tijd en de herkomst der onderzochte stukken, S. V, mag worden opgemerkt dat daarvan in het boek, ronduit gezegd, weinig terecht komt. Reeds bl. 174 vernemen wij: de Herder van Hermas „stammt aus inneren Gründen .... aus der nachtrajanischen Zeit," wat Lightfoot, Caspari en Zahn wel ontkenden, doch volgens Harnack op onvoldoende gronden. De dagteekening der Openbaring van Johannes wordt S. 245—6 vastgesteld, aan de hand van Irenaeus, met een beroep op den inhoud van het boek en de aldaar aan het licht tredende stemming. Op inwendige gronden wordt S. 246—50 betoogd, dat de Handelingen niet kort vóór of na het jaar 70 kunnen geschreven zijn. „Äussere und innere Gründe" heeten S. 251 samen te gaan om ons den tijd van Clemens te doen kennen. Bij de ontleding van den Herder, om ons te overtuigen dat het werk geen oorspronkelijke eenheid, maar een latere samenstelling van verschillende stukken is, komen uitsluitend inwendige gronden ter sprake, S. 260—7. Zoo goed als doorloopend wordt, ter bepaling van inhoud en herkomst der stukken, zelfs van die wij slechts fragmentarisch bezitten, een beroep gedaan op den

inhoud en hetgeen daaruit mag worden afgeleid. Meermalen worden wij schier uitsluitend naar die gronden verwezen en somtijds — ik denk o. a. aan 1 Petri en Jocobus — allerminst met de noodige behoedzaamheid. Ik maak daarvan, natuurlijk met uitzondering van het laatste, den schrijver geen verwijt. Doch ik begrijp niet wat hem heeft bewogen, zich in de voorrede zoo geheel anders, zoo gewild „reactionair" voor te doen, terwijl hij dat toch niet is in zijn boek. Zijn beginselen, niet zooals hij ze in de voorrede heeft beschreven, maar zooals hij ze toepast in het boek, zijn in hoofdzaak geen andere dan die der zoogenaamde kritische school. Slechts hierin onderscheidt hij zich van velen, in en buiten Duitschland, dat hij niet geacht kan worden tot de rechter- of tot de linkerzijde van die school te behooren, omdat hij afwisselend verder gaat dan een der anderen, althans onder de toongevende leiders, in het krampachtig zich vastklemmen aan de hem behagende traditie én in het losbandig vrij zich overgeven aan de niet altoos welgegronde, op een hypothese of invallende gedachte berustende meening.

Voortreffelijk noemde ik reeds den regel, door Harnack zich gesteld bij het onderzoek naar den tijd, waarin wij de onderscheiden deelen der Oudchristelijke letterkunde tot Irenaeus moeten geschreven achten: beginnen met wat wij gemakkelijk binnen zekere enge grenzen kunnen plaatsen, en daarna zich bezig houden met de geschriften, waarvan dat voorshands niet geldt. M. a. w. uitgaan van het meer zekere, ten einde van daar op te klimmen tot wat niet aanstonds helder is. Nog anders uitgedrukt: zoeken naar een vast, betrouwbaar uitgangspunt.

Dan ach, hoe weinig komt ook hier te recht van wat ons werd toegezegd. Wel wordt de behandeling der Evangeliën, als „die schwierigste Untersuchung", S. 589, verschoven naar de laatste § van het boek, zelfs achter kwalijk te dateeren, misschien eerst uit de derde eeuw afkomstige, Pseudojustiniana, gnostica en andere geschriften van verdachten oorsprong. Wel kunnen gemakkelijk meer voorbeelden worden genoemd van een schijnbaar streng inachtnemen van den gestelden regel, doch schier nimmer zonder dat tevens, gelijk in het aange-

haalde, blijkt hoe zonderling meermalen de volgorde is. Wat onderscheidt b. v. den Herder van Hermas boven den brief van Barnabas, wat de Handelingen der Apostelen boven den brief aan de Hebreeën, dat de eerste wel en de laatste niet mogen worden gerekend tot de „in bestimmten engeren Grenzen sicher datirbaren Schriften?"

Bedenkelijker evenwel dan alles van dien aard te zamen, is het feit dat Harnack zijn uitgangspunt nam, niet bij eenig stellig tijdrekenkundig gegeven; niet bij een werk, behoorende tot de Oudchristelijke letterkunde, waarvan de dagteekening, althans binnen enge grenzen, vaststaat; maar bij „ein gewisses Einverständniss", door hem „in weiten Kreisen" aangetroffen, „über die relative Chronologie der Wirksamkeit des Apostels Paulus, auf Grund der paulinischen Briefe und der Apostelgeschichte", S. 233. Niet dat men ver zou hebben te zoeken naar de bedoelde overeenstemming. Het bezwaar ligt hierin, dat zij geen andere waarde heeft dan elke andere, soortgelijke, in ruimen kring heerschende overtuiging. Tijdrekenkundige grondslagen worden nu eenmaal niet gelegd bij meerderheid van stemmen, zelfs niet bij meerderheid van stemmen onzer geestverwanten en vrienden. Of hun inzichten de juiste zijn, moet worden bewezen.

Twee groote bezwaren pleiten in casu daartegen. De bedoelde personen gaan uit van de onderstelling, dat wij in den bekenden Nieuwtestamentischen bundel echte brieven van Paulus bezitten, zoo niet 13 à 14, dan toch 9 à 10, 7 à 8, of minstens 4; dat zekere data betreffende het leven van Paulus, in de Handelingen gegeven, of daaruit af te leiden, betrouwbaar zijn; en dat wij van deze met andere, ontleend aan de brieven, maar moeten en mogen trachten een bruikbaar geheel te maken. Ongelukkig evenwel, staat de onderstelde echtheid dier brieven niet vast en heerscht daaromtrent, allerminst in onze dagen, een gewenschte overeenstemming. Hetzelfde geldt van de betrouwbaarheid der berichten, die wij in de Handelingen aantreffen.

Doch nemen wij eens aan, dat afgezien van hun oorsprong, de tijdrekenkundige data betreffende Paulus' leven in Handelingen en brieven juist zijn, en dat Harnack, daarop vertrouwende, in zijn „Chronologie des Paulus", S. 234—9, geen

oogenblik heeft misgetast. Wij weten dan dat Paulus tot het Christendom is bekeerd in het jaar 30, d. i. in het sterfjaar van Jezus of het onmiddellijk daaropvolgende; dat hij 3 jaar daarna voor het eerst (Gal. 1 : 18) en 14 jaar later voor de tweede maal (Gal. 2 : 1) Jeruzalem bezocht, bij welke laatste gelegenheid, d. i. dan in 47, het bekende apostelconvent werd gehouden, waarvan wij twee, van elkander onafhankelijke berichten bezitten in Hand. 15 en Gal. 2. Daarop volgden de tweede zendingsreis, waarvoor wij drie jaar mogen rekenen, met inbegrip van 18 maanden toevens in Korinthe, van het najaar 48 tot het voorjaar 50 (Hand. 18 : 11); een kort verblijf te Jeruzalem (18 : 22); (de derde zendingsreis) terugkeer in Efeze, tegen den winter van 50 (19 : 1); de reis naar Macedonië en Griekenland, met een verblijf van enkele maanden, einde 53 tot begin 54, in Korinthe, en terug naar Macedonië (20 : 1—3); de reis naar Jeruzalem (20 : 4—21 : 17) en gevangenneming aldaar, Paschen 54 (21 : 34); de tweejarige gevangenschap te Caesarea, waar Festus, volgens Eusebius, in den zomer van 56 Felix verving (24 : 27); de reis naar Rome, met de daaraan verbonden overwintering op Malta in 56/57 (27 : 1—28 : 10); en de tweejarige gevangenschap te Rome, tot het voorjaar van 59 (28 : 30). Daarna restten den apostel nog vijf jaar voor zijn reis naar Spanje en wat hij verder mag hebben gedaan en ondervonden, totdat hij in 64 den marteldood stierf.

Laten deze dingen geacht worden vast te staan. Wat hebben wij daarmede gewonnen voor onze kennis van den tijd waarin eenig deel van de Oudchristelijke letterkunde ontstond? Dit, meent Harnack, dat wij nu ook weten, wanneer de brieven van Paulus zijn geschreven: die aan de Thessalonikers in 48/9; die aan de Galatiërs omstreeks 50/53; 1 en 2 Kor. in 53; Rom. in den winter van 53/4; Kol., Philemon en Ef., indien dit stuk van Paulus is, tusschen 54/6 of 57/9; Fil. tusschen 57/9; en de echte gedeelten van de Pastoraalbrieven tusschen 59/64.

Doch wie ziet niet in, dat dit antwoord meer naief en handig is dan streekhoudend en waar? Al kenden wij het leven van Paulus op ons duimpje, zoodat wij hem van dag tot dag konden volgen, daarmede zou nog niets gewonnen zijn voor

de dateering zijner brieven, indien hij nooit brieven heeft geschreven. Die kleinigheid ziet Harnack over het hoofd, terwijl hij in allen eenvoud, én handig, 9 à 10 uit den overgeleverden bundel van 14, plus eenige fragmenten binnenloodst. Hij doet dit, ongetwijfeld, in goed gezelschap. Maar anderen, in door ouderdom en aantal nog veel eerwaardiger omgeving, zullen plaats vragen voor de 14, of minstens 13. Wederom anderen zullen afdingen en wenschen dat hij tevreden zij met 7 à 8, nog anderen met 4 van de 9 à 10. En eindelijk komen er die ernstig en met kracht van redenen betoogen, dat niet één kan worden toegelaten.

De prealabele kwestie: hebben wij brieven van Paulus? Dragen de bekende uit ons N. T., hetzij alle hetzij ten deele, met recht dien naam? had niet mogen worden ontdoken.

„Die Einsicht", zegt Harnack 240, „dass die 9 (10) paulinischen Briefe vor 59 (58) abgefasst sind, ist für die Bildungsgeschichte der christlichen Lehre, Tradition und Litteratur werthvol." Wie denkt er aan, het te betwijfelen? Indien nl. „die Einsicht" langs wettigen weg is verkregen, de deugdelijke slotsom van ernstig wetenschappelijk onderzoek. Maar dat is zij hier allerminst. Zij komt veeleer uit de lucht vallen, is een opvatting gelijk andere, die eerst moet worden bewezen, voordat men er iets mee kan doen ter dateering hetzij van de stukken zelf of van andere gedeelten der Oudchristelijke letterkunde. „Die Einsicht" is geen grondslag, waarop men tijdrekenkundige tempels kan bouwen.

Harnack beroepe zich niet op het oordeel van anderen, die deze Einsicht met hem deelen en meenen haar boven redelijken twijfel te hebben verheven. Want ook die anderen zijn niet, noch hun scherpzinnigheid en geleerdheid, een tijdrekenkundig gegeven, dat vaststaat en waarmede kan worden gewerkt bij het wetenschappelijk onderzoek. Nu minder dan ooit, nu althans eenigen het wetenschappelijk inzicht hebben verworven, dat wij niet één brief, geschreven door Paulus, bezitten. Waren hun studien weerlegd, of hadden bekwame mannen ernstige pleidooien geschreven ter verdediging van de echtheid der hoofdbrieven, onder doorloopende bestrijding van de daartegen ingebrachte bezwaren, gelijk dat vroeger en later is geschied met het oog op de zoogenaamde kleinere Paulinische

brieven, Ef. en de Pastorale niet uitgesloten, men zou er over kunnen denken, daarnaar te verwijzen. Doch ook in dat geval zou het onraadzaam blijven, zijn uitgangspunt te nemen bij een opvatting, een overtuiging, een inzicht, waaromtrent een zoo diep ingrijpend verschil van gevoelen bestaat onder de vakgenooten, en niet liever om te zien naar een onaantastbaar tijdrekenkundig gegeven, een geschrift — zoo het er is — waarvan men inderdaad binnen enge grenzen den geboortedag kan noemen.

Harnack heeft het zich ten aanzien van het Paulinisch vraagstuk in zijn jongsten wetenschappelijken vorm bijzonder gemakkelijk gemaakt, door er in zijn boek geen rekening mee te houden. Steck wordt eenvoudig doodgezwegen; zijn naam zelfs nergens genoemd. De Hollanders met een handigen draai in de voorrede buiten gevecht gesteld. „Die kritischen Thesen der neuesten holländischen Schule," zoo lezen wij daar p. VII, „sind für den, der die gesammte altchristliche Litteratur überschaut, einfach unfassbar und können erst dann berücksichtigt werden, wenn ihre Vertreter die ihnen obliegende Aufgabe, *Alles* neu durchzuarbeiten, consequent durchgeführt haben werden. Einstweilen stecken diese Thesen noch in handgreiflichen Widersprüchen."

Wat het laatste euvel betreft: het bestaat, doch gelukkig nog niet in zoo groote mate als onder de geestverwanten van Harnack, van H. J. Holtzmann, van F. C. Baar, en welken kring van zelfstandige onderzoekers men verder mocht willen noemen. Bovendien heeft die onderlinge tegenspraak weinig of niets te maken met de groote hoofdzaak, die hier in het oog moest worden gevat: de hoofdbrieven zijn niet van Paulus, maar pseudepigrapha uit het laatst der eerste of het begin der tweede eeuw. De bewijzen, voor die stelling aangevoerd, vallen zeer goed binnen het bereik van hem „der die gesammte altchristliche Litteratur überschaut" en die zich in zoovele detailstudien kan verdiepen als de schrijver dezer Chronologie. Niemand die ze wil toetsen, behoeft te wachten totdat zij die ze voordroegen *alles* opnieuw hebben onderzocht.

Reeds aanstonds kan b. v. het argument worden gewogen, dat Harnack, zonder dit te bedoelen, „ein tödtliches Argument" heeft genoemd, p. X. Hij verhaalt daar van een bezoek, hem

gebracht door een Hollander, die opmerkte: „wer den Rahmen, in welchem die Tradition die altchristlichen Urkunden angesetzt hat, anerkennt, verzichtet darauf, eine *natürliche* Geschichte des Urchristenthums zu zeichnen, und ist gezwungen, an eine supranaturale zu glauben." Een stelling die daarop, in haar algemeenheid, te recht, door Harnack wordt afgewezen. De vriendelijke gastheer vergist zich echter een weinig. Het gesprek liep niet over de Oudchristelijke oorkonden en haar dateering in het algemeen, maar uitsluitend over de Paulinische brieven en den ouderdom van het Paulinisme. Met het oog daarop verklaarde zijn bezoeker — ik ken hem van nabij — dat het niet mogelijk is, het Paulinisme, in elk geval een ontwikkeling, zoo al geen hervorming van het oudere Christendom, te plaatsen in de eerste jaren na Jezus' kruisdood, tenzij men wil afzien van een natuurlijke opvatting van de geschiedenis en zijn toevlucht nemen tot het supranaturalisme. Waarop Harnack beproefde, dit argument te ontzenuwen, door te wijzen op de mogelijkheid dat Paulus zijn eigenaardige opvattingen van lieverlede kan hebben verkregen, terwijl hij zijn brieven, waaruit wij het Paulinisme kennen, eerst vele jaren later heeft geschreven. Een tegenwerping, waaraan het den Hollander niet moeilijk viel alle waarde te ontzeggen, door te herinneren aan het afdoende betoog van Blom contra Straatman, geplaatst in dit tijdschrift 1875: 1—44, vgl. mijn Paulus II, 140/1, nadat S. in zijn Paulus een lans had gebroken voor de onderstelling: Paulus is na zijn bekeering eerst zes jaar een Joodschgezind Christen geweest en daarna tot zijn eigenaardige, de Paulinische overtuiging gekomen. Blom toch heeft destijds overtuigend bewezen, dat daarvan, bij erkenning van de echtheid der hoofdbrieven, geen sprake kan zijn. Bijzonderheden mochten in den loop der tijden zijn gewijzigd, de hoofdzaak, het hart der nieuwe belijdenis, het Paulinisch Evangelie stond, volgens die brieven, bij Paulus van den aanvang onwankelbaar vast. De openbaring van den Zoon in hem, die geroepen werd tot de prediking van het Evangelie onder de heidenen, valt samen met diens bekeering van een hartstochtelijk ijveraar voor het Jodendom tot de vervolgde gemeente. Gal. 1 : 11—23. Het Paulinisme is zoo oud als het Christelijk leven van Paulus.

Harnack had de verhandeling van Blom niet gelezen. Indien hij het nog wilde doen en daarbij vergelijken wat ik in mijn Paulus II : 126—151 over dit onderwerp heb geschreven, zou hij gemakkelijk inzien dat men het bedoelde „tödtliches Argument", gelijk trouwens zoo vele andere, zeer goed kan wegen, al hebben de Hollanders nog niet alles opnieuw onderzocht.

Afgezien van het uitgangspunt: „die Einsicht" dat 9 à 10 Paulinische brieven vóór 59 (58) geschreven zijn, meent Harnack, als tijdrekenkundig bouwmeester in den dienst der Oudchristelijke letterkunde, te mogen beschikken over twee pijlers van beteekenis: 1 Clemens en de Openbaring van Johannes. Beide geschriften zullen zijn uit denzelfden tijd en die tijd vrij nauwkeurig te bepalen. Een feit, indien het dien naam mag dragen, van groot belang te midden van de onzekerheid, waarin wij bij het onderzoek naar den ouderdom der Oudchristelijke letterkunde maar al te vaak verkeeren. Harnack heeft er doorloopend, niet minder dan van de onderstelde echtheid van 9 à 10 Paulinische brieven, een ruim en dankbaar gebruik van gemaakt, nadat, of eigenlijk ook reeds voordat hij S. 255 met het oog op beide boeken durfde juichen: „Für die Entwicklungsgeschichte der altchristlichen Litteratur ist es von hoher Bedeutung, diese beiden Schriftstücke datiren und feststellen zu können, dass sie gleichzeitig geschrieben sind."

De vraag is nu maar: rust die verzekering op een deugdelijken grondslag?

Bij de Openbaring van Johannes schijnt de beantwoording bijzonder gemakkelijk, niettegenstaande den chaos van denkbeelden, juist nu voortdurend ten beste gegeven over den ouderdom en den oorsprong van dit geschrift. Harnack doet de zaak af in 1½ bladzijde, 245—6. Hij herinnert hoe Irenaeus V : 30, 3 (Eus. H. E. V : 8) den inhoud gezien noemt: kort geleden, *σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς*. Derhalve: tegen het einde der regeering van Domitianus, d. i. ± 93—96. Daarmede sluiten een, wel is waar niet zekere, maar volgens Harnack mogelijke exegese van H. 17 : 9—11, waarbij alleen maar „ein gewisses Dunkel", „eine Unklarheit nachbleibt," en de stemming van het boek.

Ziedaar alles. Ik vraag: kan het eenvoudiger? Maar ook: kan het lichtvaardiger?

„Wir besitzen .... eine sehr bestimmte Datirung. Nach Irenäus" .... En geen woord over andere tijdsbepalingen, insgelijks uit de Christelijke oudheid, van Tertullianus, Hieronymus, Eusebius: onder Nero; van Epiphanius: onder Claudius (vgl. Bousset, Die Offenb. Joh. 1896 S. 146/7, 161/3) dan in het voorbijgaan, dat de eerste niet oud en de andere niets waard is. Geen woord over het feit dat de tijdsbepaling van Irenaeus samenhangt met diens meening dat de apostel Johannes, in verband met zijn verbanning naar Patmos, dit werk geschreven heeft, welke meening Harnack in een ander gedeelte van zijn boek verwerpt, teneinde de Openbaring te kunnen houden voor afkomstig van den presbyter Johannes. Geen woord over de bezwaren tegen de onderstelde herkomst van de Openbaring vóór het jaar 96, voortvloeiende uit hetgeen anderen toescheen te wijzen op lateren tijd. Geen woord, noch hier noch elders in het geheele boek, over de lastige mededeeling in het naar Muratori genoemde fragment — lastig voor wie 9 à 10 brieven van Paulus wil plaatsen tusschen de jaren 48/59 en de Openbaring van Johannes in 93/96 — dat Paulus, aan zeven gemeenten schrijvende, het voorbeeld volgde van zijn praedecessor Johannes. Geen woord ter verklaring waarom Irenaeus hier wel geloof verdient, en b. v. niet waar hij zegt III: 1, 1 dat Mattheus zijn Evangelie schreef terwijl Petrus en Paulus te Rome het Evangelie predikten en de gemeente stichtten. En dat terwijl het geldt de stevigheid te doen uitkomen van één der pijlers waarop het gebouw zal rusten!

De andere, 1 Clemens, is ietwat beter verzorgd, doch evenmin naar eisch en voldoende. Harnack wijdt aan het onderzoek $4^1/_2$ bladzijde, 251/5. Uit- en inwendige gronden, vernemen wij, vallen samen om den ouderdom van het werk vrij nauwkeurig te bepalen. Irenaeus III: 3, 3 deelt mede dat de Romeinsche gemeente een brief, kennelijk den onzen, naar Korinthe heeft gezonden toen Clemens bisschop te Rome was. Hij regeerde, als N. 3 na Petrus en Paulus, gedurende 9 jaar, d. i. van 88—97, alzoo onder Domitianus. De berekening steunt op de overweging dat Irenaeus zijn mededeeling ontleende aan de boven genoemde oude lijst van bisschoppen te

Rome, die onder Soter omstreeks 170 was opgemaakt en die volgens Harnack, noch wat de namen, noch wat de bijgevoegde cijfers betreft, vertrouwen verdient. Reeds S. 179 heette het: „Aus dem Ausgeführten ergiebt sich, dass auf die genauen Zahlangaben der alten römischen Bischofsliste bis Pius kein Verlass ist. Weit entfernt, dass sie für die 6 ersten Bischöfe zuverlässig wäre".... En nu zullen wij op dien wankelen grond aannemen dat 1 Clemens werd geschreven tusschen 88—97? Neen, maar „in de tweede helft der regeering" van Domitianus of onmiddellijk na zijn dood. Vraagt men: waarom toen en niet eerder, terwijl toch Irenaeus die nadere begrenzing niet aan de hand doet. Harnack antwoordt: zoo oordeelde men in den tijd van Soter te Rome. Doch hij zegt niet van waar hij dit weet.

Ziet men af van de onderstelde lijst, die Irenaeus ten dienste stond, om alleen acht te geven op zijn woorden en den samenhang waarin zij voorkomen, dan wordt hun bruikbaarheid om daarmede te komen tot de genoemde, wat meer zegt: tot eenige tijdsbepaling, nog zwakker. Irenaeus noemt t. a. p. geen cijfers. Hij heeft die ook voor zijn doel niet noodig. Hij zal, in het luisterrijke voorbeeld van Rome, laten zien hoe het bewaren der apostolische traditie in de kerk is gewaarborgd door de opvolging der bisschoppen. De zalige Petrus en Paulus hebben het bestuur over de kerk opgedragen aan Linus, denzelfden dien Paulus, een Pseudo-Paulus volgens Harnack, vermeldt in zijn brieven aan Timotheus. Hem volgde Anacletus op. Na dezen kwam, als derde na de apostelen, Clemens, die zelf nog met de apostelen had omgegaan en onder wien de Romeinsche gemeente aan die van Korinthe schreef, enz. — Wie durft zich verlaten op de met zoo tastbare bedoeling voorgelegde reeks: Petrus-Paulus, Linus, Anacletus, Clemens...? Wie uit die opsomming, al ware zij betrouwbaar, met voldoende zekerheid afleiden, dat 1 Clemens is geschreven ± 93/97?

Als Harnack met het oog op onzen brief laat volgen: „Dass er „διὰ Κλήμεντος" geschrieben sei, bezeugt *auch* Dionysius von Korinth", zegt hij vier letters te veel. Irenaeus had niet beweerd en evenmin de oude lijst, voorzoover Harnack die vermocht te herstellen S. 191, dat de brief was geschreven

door Clemens, wel: onder Clemens, door de gemeente te Rome. Het laatste is trouwens alleen in overeenstemming met het eigen getuigenis van den brief, waarboven eerst later werd geschreven dat hij de eerste was van Clemens.

Als derde en laatste getuige treedt S. 252 Hegesippus bij Eusebius III : 16 voor ons op. Hij zou nl. hebben verklaard dat de beweging te Korinthe, die Clemens, volgens Eusebius, zijn veelgelezen brief had doen schrijven *ὡς ἀπὸ τῆς Ρωμαίων ἐκκλησίας τῇ Κορινθίων*, had plaats gehad onder Domitianus. En hij kon dat zeggen, volgens Harnack, omdat hem dezelfde bron ten dienste stond als Irenaeus en omdat hijzelf te Korinthe was geweest. Laat dat zoo zijn. Dan heeft hij geput uit een troebele bron en gaat zijn getuigenis niet uit boven dat van Irenaeus. Een bezoek aan Korinthe, minstens 80 à 90 jaar na de bedoelde *στάσις*, kon hem kwalijk een schrede verder brengen. Toen wist men dáár natuurlijk even goed als overal elders, waar de brief sedert jaar en dag veel werd gelezen, in bijzonderheden te vertellen hoe zeker verzet tegen de kerkelijke overheid te Korinthe Clemens van Rome indertijd had bewogen zijn grooten en wonderschoonen brief te schrijven. Maar daarin ligt niets wat ons recht zou geven, dien brief afkomstig te achten uit de laatste jaren van Domitianus. Die meening rust eeniglijk op het ondersteld gebruik, door Harnack's getuigen gemaakt van een, wat cijfers en namen betreft, onbetrouwbare bisschopslijst uit ± 170.

Met de „inneren Gründe" komen wij evenmin, waar H. ons wil brengen. De eerste reeks, S. 252/3, kunnen wij laten rusten, omdat zij slechts beoogt den terminus a quo te omschrijven. Niet vóór omstreeks 96. Dat zal wel zoo wezen. Maar ook niet later? Neen, zegt H. 254/5 en hij noemt vier overwegingen, die den doorslag zullen geven. De eerste bestaat in de meening: H. 44 : 3 wordt ondersteld, dat er nog presbyters in leven zijn, die door de apostelen werden aangesteld. Doch die meening is onjuist. Zij ligt niet in de woorden *τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων .... οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας*. Zelfs dan niet wanneer bij *ἐκείνων*, wat niet zeker is, moet worden gedacht aan de apostelen, die de H. 42 : 4 genoemde *ἐπίσκοποι* en *διάκονοι* hadden aangesteld. Niet aan dezen, de „eerstelingen"

der gemeente, maar aan later opgetreden ἐπίσκοποι is, blijkens den samenhang, uitsluitend gedacht wanneer het onvoegzaam heet hen te ontslaan. Ware er sprake van verzet mede tegen die „eerstelingen", door de apostelen zelf tot opzieners en diakenen gekozen, de schrijver zou niet hebben verzuimd, dit duidelijk te doen uitkomen. Maar hij zegt daarvan niets. Bovendien konden, naar de hier geldend gemaakte denkbeelden, geen anderen naast die eerstelingen optreden, voordat dezen waren ontslapen, 44 : 2.

De tweede overweging doet ons opmerken, dat te Korinthe geen strijd werd gevoerd tusschen de opkomende monarchie tegen de bestaande oligarchie, maar tusschen „Enthusiasmus" en het geregelde, voor het leven aanvaarde ambt. Hoe echter in die omstandigheid een reden kan worden gezocht om den brief nog vóór het einde der eerste eeuw geschreven te achten, laat zich niet inzien. Wij weten volstrekt niet, dat die strijd niet evengoed 30 à 40 jaar later zich kon voordoen; noch sedert welk jaar een strijd over het episcopaat noodzakelijk moest samenhangen met de opkomende monarchie.

In de derde plaats heet het: „Die gnostische Bewegung liegt in keinem Sinne im Gesichtskreis des Verfassers." Hetzelfde kan men desverkiezende zeggen van de Didachê, de Pleitrede van Aristides, den Herder van Hermas, den brief van Jacobus, welke geschriften volgens Harnack dagteekenen uit de jaren 131/160, 138/160, ± 140, 120/140 of later. Aan den anderen kant worde niet vergeten: Clemens was bekend met Paulinische brieven, en van deze valt het niet moeilijk aan te toonen: een zeer duidelijk sprekende verwantschap met de gnosis; vgl. mijn Paulus II: 154—166, III: 141, 285. Trouwens, wat zou Clemens hebben bewogen, zich over die geestesrichting uit te laten, wanneer hij daartoe geen aanleiding had, en zich tot haar niet aangetrokken gevoelde, noch haar bepaald vijandig gezind was? Zijn onthouding in deze is even redelijk of onredelijk, indien hij een dertigtal jaren later heeft geschreven dan Harnack vermoedt.

Ten slotte wijst deze ons op hetgeen in den brief voorkomt over geloofsvervolgingen, wat zijn gereede verklaring zal vinden in de omstandigheid dat de brief werd geschreven in de laatste jaren van Domitianus. Men kan dat toestemmen, zonder

te vergeten dat de bedoelde bijzonderheden zich even gemakkelijk laten verklaren, indien het mocht blijken dat de brief 10, 20, 30 jaar later is geschreven. Dank zij de vaagheid, het weinig kenmerkende dier bijzonderheden, en niet minder het gebrekkige onzer kennis van wat de Christenen te Rome en elders — zeg b. v. tusschen 90 en 130 — hebben geleden.

Zoo blijft, wel beschouwd, niets over van wat ons zal nopen 1 Clemens stellig geschreven te achten tusschen 93/95, desnoods in 96 of 97. Wat daartegen pleit, heb ik reeds in een anderen samenhang herinnerd, liet Harnack nagenoeg geheel onbesproken.

Zijn boek, het worde nogmaals dankbaar erkend, bevat kostbare tijdrekenkundige bijdragen, bovendien allerlei en daaronder uitnemende onderzoekingen op het gebied der Oudchristelijke letterkunde. Maar het geeft niet de zekerheid, die het ons toezegt; noch het van zelfbeperking getuigende, naar vorm en inhoud streng wetenschappelijk gehouden onderzoek, dat wij daarin mochten verwachten.

Leiden, Nov. 1897. W. C. van Manen.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Allard Pierson, *herdacht door S. A. Naber* (Haarlem, H. D. Tjeenk Willink 1897. XII + 307 bl.).

„Ter recensie" staat op het vóór mij liggende exemplaar. Maar gaat het wel aan, een boek te beoordeelen dat met het hart werd geschreven? Deze herdenking van Allard Pierson is in de eerste plaats een daad van piëteit. Die haar opstelde en in druk gaf, was daartoe uitgenoodigd. Maar hij zou diep teleurgesteld zijn geweest, indien dit niet ware geschied. Hij had den overledene lief, met geheel zijn hart; althans de laatste achttien jaren van diens leven. Gedurende dien tijd had hij meer dan anderen de gelegenheid gehad, hem van nabij te leeren kennen en waardeeren. Een telkens en telkens herhaalde uitwisseling van gedachten, veelvuldig samenzijn en samenwerken hadden bij den schrijver, gelijk van Hamel het zoo karakteristiek uitdrukt in De Gids, een „tot vereering zwellende vriendschap" voor Pierson doen geboren worden. Hij zou en moest nu diens leven beschrijven, al was hij literator, en geen theoloog, noch philosoof of kunstkenner van beroep. En hij heeft zich gezet aan den arbeid en geteekend een portret van Pierson, waaraan hij „althans" deze verdienste meent te mogen toekennen: het is „mijn eigen werk, in dien zin dat ik het licht heb laten vallen op al die trekken, die mij in bijzondere mate hebben bekoord."

Die zelfkritiek dunkt mij volkomen juist. Men vindt, zoo noodig, de bewijzen in tal van uitdrukkingen, zinnen, perioden, met onverpoosden ijver en grenzenloos geduld verspreid over bijkans 300 bladzijden. Uitdrukkingen, zinnen, perioden

die, naar vorm en inhoud beide, den stempel dragen van te zijn gekozen of geboren onder den drang der „innige vereering van de nagedachtenis mijns vriends." Beurtelings getuigend van eerbiedigen schroom in het beoordeelen van zijn gedrag, karakter, zeden en gewoonten; van diepe bewondering zijner grootheid van geest en gemoed; van dankbare verheerlijking zijner ondervonden vriendschap, achting, vertrouwen, liefde; en niet minder van een zeer ernstig streven om zonder bedenking af te weren al wat ooit, van welke zijde ook, mocht zijn gedacht of gezegd, waardoor voor een wijle een schaduw scheen te zijn geworpen over het leven van den veel beminde.

De vraag rijst: behooren wij het voorshands niet bij die zelfkritiek te laten, en ons te onthouden van een eigen oordeel over deze herdenking van den hooggeschatten vriend, immers onder alle omstandigheden dankbaar te aanvaarden als een warme en in menig opzicht welverdiende hulde aan den genialen tijdgenoot?

Dat laatste maakt juist de beantwoording moeilijk en dwingt ons, alles wel overwogen, niet uit een gevoel van kieschheid te zwijgen, indien wij bedenkingen hebben naar aanleiding van het ons voorgehouden „portret". Allard Pierson was geen alledaagsch sterveling, bij wiens geopende groeve de vriendschap naar hartelust getuige, een lauwerkrans vlechte, desnoods in deftige Alexandrijnen een lofzang dichte, zonder zich te bekommeren om de vraag naar de plaats van den ontslapene in den maatschappelijken, den kerkelijken, den godgeleerden, den wijsgeerigen, den kunst- en letterlievenden, of welken anderen kring waartoe hij behoorde. Allard Pierson was een onzer geniaalste tijdgenooten, wiens heengaan niet enkel raakt zijn naaste betrekkingen en vrienden, maar ook en in zekeren zin zelfs niet minder ons allen, hem persoonlijk goed en volstrekt niet bekenden, den tijdgenoot en de nakomelingschap te gader.

Zijn ambtgenoot en vriend, professor Naber heeft het begrepen en doorloopend ondersteld, zelfs meermalen ronduit gezegd, dat zijn herdenking zou worden en mogen worden aangezien voor een levensbeschrijving.

Voldoet dit „portret", gemaakt met de bedoeling, dat het licht valle op al die trekken, die den schilder in bijzondere

mate hebben bekoord, aan de billijke eischen die wij uit dien hoofde daaraan mogen stellen?

Ik vrees; ik vermoed dat niet licht een der zakekundige toestemmend zal durven antwoorden. Naber heeft veel, zeer veel gegeven tot kenschetsing en waardeering van Pierson's leven en werken. Kostelijke bijdragen, waardoor hier en daar de sluier wordt opgeheven over wat nog in nevelen gehuld scheen betreffende dit, door zoovelen met belangstelling gadegeslagen bestaan. Ik denk o. a. aan wat hij ons meedeelt over Pierson's verblijf in Duitschland, zijn optreden en akademische werkzaamheid te Heidelberg; de bijzonderheden die hebben geleid tot het schrijven der Verisimilia; en meer van dien aard. Voortreffelijke wenken die, bij de beoordeeling van Pierson's doen en laten als publiek persoon, wat meer dan tot heden in ruimen kring pleegt te geschieden, mogen worden behartigd. Herinneringen en opmerkingen, die een eigenaardig licht werpen op veel wat indertijd niet of kwalijk was begrepen. Ik denk o. a. aan den nadruk, door Naber ten einde toe gelegd op den invloed, dien het réveil levenslang op Pierson heeft gehad, ook nadat hij voor goed daarmede scheen te hebben afgerekend. Schoone bladzijden, vol gloed en leven; puntige ontledingen van grootere en kleinere werken. Ietwat breedere en beknopt gehouden beschouwingen, velerlei aanstipping. In één woord: kostbare bouwstoffen voor de samenstelling eener levensbeschrijving.

Daar heb ik reeds gezegd, dat deze niet is wat wij mochten verwachten. Twee bedenkingen rijzen al aanstonds tegen den vorm. Vooreerst dat wonderlijk schuifelend voortgaan; dat telkens en telkens weer te ver, veel te ver zich van huis begeven, waardoor het even ontelbare malen noodig is, terug te keeren op den afgelegden weg. Gevolgen daarvan zijn: het voorkomen, doorloopend, van veel op zichzelf noodelooze herhalingen; het verstrooid raken over tal van welmeenende, veelal gemoedelijke, vaak belangwekkende uitweidingen, van wat onder één gezichtspunt had moeten worden samengevat; een niet zelden verwarring wekkende, soms komische overgang van het een op het ander. Men zie b. v. de bladzijde 154/5 over het bezoeken van Oberammergau, dansen en kaartspelen, eindigende met de woorden: „hij speelde geen kaart,"

waarna wij onmiddellijk lezen: „Het volgend opstel is wellicht het schoonst in den bundel.” Of bl. 164—5 waar wij worden verplaatst in de dagen der afneming van Pierson’s krachten, bij de wisseling der jaren 1894, ’95, om onmiddellijk daarop te zien melding gemaakt van wat P. heeft geschreven in de Wetenschappelijke bladen van 1859 en ’60. Bl. 197 staat de karakteristieke mededeeling dat Pierson als kind zijn zondagavonden had moeten besteden aan het van buiten leeren der 52 afdeelingen van den Heidelbergschen Catechismus, in een schets zijner eerste jaren als hoogleeraar te Amsterdam, 1877 v.v. Zoo zijn tal van bijzonderheden, die behooren tot de levensbeschrijving, gevoegd in de bespreking van boeken, waarmede zij of niets hebben te maken, óf alleen op den klank af konden worden verbonden. B.v. wat Pierson is geweest en heeft gedaan voor het Nederlandsch Tooneel, naar aanleiding zijner bewerking van een paar tooneelstukken uit den vreemde, bl. 209—211.

Een en ander hangt samen met een andere fout in den vorm dezer „levensbeschrijving.” Ziet men af van het begin en het einde, dan bestaat zij eigenlijk uit een met zorg gesteld verslag van den inhoud der bijzonder talrijke geschriften van den ontslapene, afgewisseld door dikwerf zeer belangrijke stukjes biografie. Er komt geen eind aan de overzichten. Het is alsof de schrijver, ondanks zijn stellige en meermalen herhaalde verzekering van het tegendeel, zijn lezers niets heeft willen onthouden van wat hij had gevonden op den langen weg der voorbereiding, in de groote afdeeling nagelaten werken.

Nu zou dat alles niet schaden, indien wij toch ten slotte hadden gekregen, wat wij mochten verwachten, zij het ook in een anderen vorm dan wij ons hadden voorgesteld: een levensbeeld, een sprekend, een welgelijkend, van Allard Pierson, geplaatst in de lijst van zijn tijd. Maar dat geeft ons deze „levensbeschrijving” niet. Zij gaat niet uit boven de „herdenking”, die natuurlijk vrijer is in haar bewegingen, en zich met name niet behoeft te houden aan zekere eischen, waaraan zich de „levensbeschrijving” niet kan onttrekken. De lezer van het vlijtige, met pieteit geschreven boek moet nu maar zelf beproeven, de verstrooide trekken te verbinden tot één beeld, een levensbeeld van Allard Pierson, opdat hij zie en

wete wat deze is geweest als mensch, in de onderscheiden tijdperken van zijn belangrijk, werkzaam leven; als kind, als jongeling, als man; als echtgenoot en vader; als herder en leeraar van de aan zijn zorg toevertrouwde gemeenten; als redenaar, op den kansel en in zoo menigen ongewijden kring, zoowel vóór als na de Duitsche periode; als beoefenaar der wetenschap en leidsman zijner tijdgenooten; als wijsgeer, als geleerde; als denker en als schrijver; als vriend en kenner van de kunst, de letteren, het tooneel. De bouwstoffen zijn er, maar ze liggen, ten deele, wonderlijk dooreen, weggestopt als het ware in hoeken en gaten, verscholen onder bergen overzichten van oudere en jongere, meer en minder belangrijke geschriften.

Van de omlijsting kwam nog minder terecht. Trouwens, het blijkt niet dat de „biograaf" er een oogenblik ernstig aan heeft gedacht, een studie te maken van den tijd en de omgeving, waarin Allard Pierson is opgetreden en werkzaam geweest, vóór de Duitsche periode. Wij moeten het maar doen met de herinnering; wel is waar: een herinnering van den tijdgenoot, die ons meermalen bijzonderheden van beteekenis weet mede te deelen, maar dan toch van een tijdgenoot, die literator was en geen theoloog; die misschien eenig hart, maar zeker geen geoefend oog had voor de godsdienstige belangen en de wijsgeerige behoeften van zijn volk in de dagen, waarover hij spreekt, en die hij wel mee heeft doorleefd, maar die dertig en meer jaren achter hem liggen. Hij kent en begrijpt dat verleden zoo weinig dat hij b.v. bl. 35, met het oog op Pierson's vertrek naar Leuven, in 1853, vermoedt „dat het hem aangenaam was, voor eene gemeente te kunnen werken, die, als zijnde buiten ieder kerkelijk verband, zijne vrijheid van beweging door geenerlei reglementen, van welken aard ook, aan banden zoude leggen." Hij verhaalt ons in ernst „dat de moderne theologie zich", kort vóór 1860, „ongeroepen als leidsvrouw der geloovigen heeft opgeworpen", bl. 51. Dat destijds het „raadsel" moest worden opgelost „hoe wetenschappelijke nauwgezetheid te vereenigen met het aan de gemeente dierbaar kerkgeloof", bl. 53. Dat Pierson eigenlijk, althans mede hoofdzakelijk, zijn betrekking als predikant te Rotterdam, in 1865, heeft neergelegd omdat hij niet, ge-

lijk hem als mogelijk was voorgehouden, „den godsdienst van Jezus in de Synoptici terug (kon) vinden", bl. 61. Zijn „biograaf" kent geen andere „geloovigen", noch in die noch in later dagen, dan kerkelijk rechtzinnigen. Van vrijzinnig geloovigen schijnt hij nooit te hebben gehoord. Evenmin van een onderscheiding, in acht te nemen bij het spreken over moderne theologie en moderne richting. Wat Pierson voor beide is geweest, althans tot het jaar zijner scheiding van de Rotterdamsche gemeente, wordt even weinig duidelijk als dat hijzelf een kind was van zijn tijd, geboren uit de strooming, wier richting daarna gedurende een reeks jaren mede van hem afhankelijk werd.

Het is jammer dat deze biograaf zijn omvangrijke voorbereidende studien niet nog wat verder uitgebreid en voortgezet heeft totdat hij in staat was, de verzamelde bouwstoffen naar eisch te verwerken, en ons voor oogen te houden een welgelijkend beeld van Pierson's leven en werken, geplaatst in de lijst van zijn tijd. Nu kunnen wij hem slechts danken — en dat doen wij gaarne — voor wat hij heeft bijeengebracht, aan de vergetelheid der wegstervende herinnering ontrukt, en voorloopig vastgelegd in zijn gevoelvolle, leerrijke „herdenking." Een goed portret van den ontslapene in heliogravure en een breede lijst zijner geschriften, van de hand zijns zwagers, den heer A. Gildemeester, verhoogen haar waarde.

Dec. 1897. W. C. van Manen.

The Original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus (XXXIX: 15 to XLIX: 11) enz. by A. E. Cowley, M. A., and Ad. Neubauer, M. A. (Oxford, Clarendon Press. 1897. XLVII + 41 bll. 4to. Prijs *f* 6.90.).

Dit werk, met verlangen te gemoet gezien, voldoet in menig opzicht aan de eischen die men er aan mocht stellen en geeft rijke stof voor vruchtbare studiën. Wij ontvangen vooreerst

eene voorrede waarin wij op de hoogte worden gebracht van den stand der studiën over Siracides en eene beschrijving der in '96 gevonden Hebreeuwsche fragmenten. Dan al de ware en vermeende citaten uit S., in Hebreeuwsch of Arameesch, die van elders bekend waren, met de Grieksche overzetting der plaatsen. — Van verscheidene is het blijkbaar zeer onzeker, of ze inderdaad uit S. zijn. — Wat het voornaamste is, wij krijgen den tekst der gevonden fragmenten voor zoover de uitgevers dien konden lezen; alle onzekere letters zijn met een streep geteekend, gissingen in [ ] gezet, en twee facsimile's toonen ons, hoe moeilijk vaak de ontcijfering was. Naast den tekst gaven de uitgevers de kantteekeningen van 39 : 15 tot 45 : 8. Slechts tot zoover toch heeft de bezitter van het handschrift het vergeleken met één of meer andere, waaruit hij de afwijkende lezingen op den rand schreef. Vaak is hier de ware lezing bewaard. Onder den tekst gaven Cowley en Neubauer aanteekeningen over de waarschijnlijke lezing van onduidelijke letters, en verwijzingen naar plaatsen in het O. T. die eenig licht geven over den tekst; benevens de Syrische vertaling. Op de tegenovergelegen bladzijde van den tekst staat de vertaling er van in het Engelsch, voor zoover die te geven was, met opgaaf van wat de margo heeft, en daaronder de Grieksche vertaling. Zoo heeft men nagenoeg al het kritisch apparaat bij elkaar. De Versio Latina, die alleen dienen kan om de Grieksche vertaling hier en daar te verbeteren, staat afzonderlijk. Daarenboven geven de geleerde bewerkers van den tekst ons een glossarium der Hebreeuwsche woorden die hier voorkomen en in het O. T. ontbreken of zeldzaam zijn, met eene opgave van de eigenaardigheden der schrijfwijze van het handschrift.

De Grieksche vertaling blijkt nog gebrekkiger te zijn dan men reeds vermoedde dat zij was. De overzetters verstonden het Hebreeuwsch slecht; maar het handschrift heeft ook vele fouten, en de margo desgelijks.

Eene proeve! Van 41 : 13 luidt de Grieksche vertaling *αγαθησ ζωησ αριθμοσ ημερων και αγαθον ονομα εισ αιωνα διαμενει*, Vet. Lat., overeenkomstig hiermede, bonae vitae numerus dierum, bonum autem nomen permanebit in aevo; Syr. vert. ontbreekt. Het is zeker wel moeilijk grammaticaal te rechtvaardigen, wanneer men den Griekschen tekst, met Dyserinck, vertaalt door:

Van een goed leven zijn de dagen te tellen, maar een goede naam duurt tot in eeuwigheid. Maar wat zal men er anders uit maken? Nu blijkt de Grieksche tekst, eene vertaling te zijn van טובת חי ימי מספר וטובת שם ימי אין מספר, waarop de margo als varianten geeft: tweemaal טוב in plaats van טובת en מספר ימים in plaats van ימי מספר. De tekst is duidelijk: „het geluk des levens duurt dagen die te tellen zijn, het geluk van den roem duurt ontelbare dagen." Merkwaardig is חי in die beteekenis van „leven." De uitgevers stellen voor, in plaats daarvan חיים te lezen; maar het is zeker beter חיה te lezen, dat enkele keeren in het O. T. „leven" beteekent. Zeker las de Grieksche vertaler zoo, tenzij hij חי uitsprak als חיה; want uit טובת חיים kon hij onmogelijk „een goed leven" maken. Dat hij dit haalde uit טובת חיה of wellicht טוב חי, is niet onmogelijk. Evenmin, dat hij dit verbond met een woord in statu constructo dat er op volgt. De vertaler van Jer. 12 : 5, die את רגלים door *σου οι ποδεσ* overzette, zou er ook toe in staat geweest zijn. De Grieksche overzetting schijnt te pleiten voor de lezing מספר ימים; wie weet of haar opvatting niet tot die lezing in margine aanleiding gaf! De ware is zeker ימי מספר; verg. מתי מספר, Gen. 34 : 30 en elders.

Evenals deze twee regels, stellen zeer vele andere, ja, de meeste, vragen over de lezing van den tekst en de beteekenis der woorden. Zeer gezette studie èn van den tekst èn van de overzettingen zal nog veel vrucht opleveren; soms is de Grieksche vertaling, hoe slecht ook, dienstig om den tekst van het nu gevonden handschrift te verbeteren. Zoo 39 : 29, waar רע wel רעב zal moeten zijn, en 40 : 29*c*, waar מעגל vast in מגעל moet veranderd worden. De uitgevers gaven deze en andere gissingen in hunne aanteekeningen, maar drukten, natuurlijk, vóor alles den tekst zoo zuiver mogelijk af. Wie alle hulpmiddelen tot bestudeering van het fragment wil gebruiken kan bij de „editors" verkrijgen: „A complete set of collotype facsimiles of the Oxford fragment (18 pages)", voor „six shillings and sixpense net."

Het zij mij vergund, op een paar plaatsen te wijzen waar ik meen dat de uitgevers hebben gefeild. In 40 : 4 vertalen zij „a mantle [of poverty];" hier moest „of" buiten [ ] staan,

daar שמלת stat. constr. is, en „poverty" zijn weggelaten: de uitgevers waagden geen gissing, en te recht; de Gr. vert. heeft een stofnaam. In vs. 5 stelden zij vóor om in plaats van אך te lezen אף (Gr. vert. θυμοσ και); ten onrechte: de Hebr. t. „louter" geeft een voortreffelijken zin. Het woord נחשקת „geliefd" van 40 : 19*d* ontbreekt in het glossarium. Beteekent לשון ברה in 40 : 21 „a sincere tongue"? Mij dunkt, „een zuivere tong," d. i. een zuiver geluid, past in het verband. In 41 : 2*c* was de margo ונוקש wel der vermelding waard, vooral omdat de uitgevers de ו hiervan in hunne vertaling „and striketh against" opnemen; immers, „en die verstrikt wordt in allerlei," part. Ni. van יקש, geeft een zeer goeden zin. Beteekent עמך in 41 : 3 niet: „hetzelfde lot als u treft?" Waarom שם חסד in 41 : 11 vertaald door „a godly name?" de scriptio defectiva is zoo gewoon in ons fragment dat wij gerust „den naam van vrome" (חסיד) mogen vertalen. Beteekent מקום in 41 : 19 „God?" Verg. hierover Jew. Quart. Rev. IX (July 1897) 567 ff. — Met welk recht wordt הצדיק 42 : 2 overgezet „to do justice? De tekst is duister en wellicht corrupt, maar הצדיק kan niet anders beteekenen dat „in het gelijk stellen." In 42 : 5*a* wordt vertaald „exchange by ephah and stone (weight)"; dit „exchange" volgt den margo תמורת (al wordt het er niet bij gezegd); maar de margo heeft תמורת אפה ואפה, d. i. „het verruilen van de eene efa met de andere"; de tekst heeft vóor „de maat en het gewicht" der vertalers תמהות; dit woord verstaan wij niet; iets van תמה „verwonderen" voegt hier niet; van מהה of מחה „afwrijven" kennen wij geen derivatum dat hier past; maar wij kennen ook de kunstgrepen der Joodsche handelaars niet; wellicht is het woord corrupt, maar de margo ziet er in allen geval uit als een verklaring, niet als eene andere lezing. Wat נור 42 : 9*c* beteekent, is onzeker; Gr. vert. heeft παρακμαση „verwelkt;" ook de Syr. vert. drukt waarschijnlijk iets desgelijks uit in een ethp. van צח of צחה, „dor worden;" dit past ook uitstekend; het „commit adultery" der vertalers niet. In 42 : 25*b* volgt de vertaling de lezing van den margo ומי; maar deze staat er niet bij. — Ziedaar eenige opmerkingen over het gedeelte dat ik doorwerkte. Eene uitvoerige bespreking van de uitgave kan men vinden Theol. Lit. Zeit. 1897, 20 Maart, van R. Smend,

en eene tweede — waarmede ik eerst na dit geschreven te hebben kennis maakte — in hetzelfde blad van 18 Mei. Hierin klaagt hij, na autopsie, over de gebrekkige uitgave der facsimile's en geeft tal van varianten, door hem uit het hs. opgediept, terwijl hij eene uitgave van het geheel aankondigt, die sedert onder den titel van Das Hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach (Berlin. Weidmann) verschenen is.

Mochten wij ook de rest van het handschrift vinden!

H. OORT.

Het Benedictijner klooster te Maredsous zet de uitgave der *Anecdota Maredsolana, seu monumenta ecclesiasticae antiquitatis ex mss. codicibus nunc primum edita aut denuo illustrata* ijverig voort. Verschenen is van het Vol. III de Pars II, *Sancti Hieronymi Presbyteri tractatus s. homiliae in Psalmos, in Marci evangelium aliaque varia argumenta*, door D. GERMANUS MORIN (Oxford. J. Parker Co. 1897, 423 bll.). Op de Pars I, behelzende *S. Hieronymi ..... commentarioli in Psalmos*, wees ik jaarg. 1896 bl. 109 v. met een enkel woord. Ik kom er nu op terug, daar dit deel er bij behoort; er moet nog een derde volgen.

Gelijk men weet, bevat de tweede helft van het zevende deel der Hieronymi Opera van Vallarsius, na eene admonitio, waarin wordt betoogd dat al wat volgt ten onrechte op den naam van Hieronymus is uitgegeven: Breviarium S^{i} H^{i} in Psalterium, d. i. een kommentaar op Ps. 1—150: nog eene expositio op Ps. 119 (120 Hebr. t.); Liber S^{i} H^{i} in expositione Psalmorum, d. i. een kommentaar op Ps. 1, 5, 7, 9, 78, 127, 128, 131, 141; en eene Praefatio de libro Psalmorum.

Dat het Breviarium niet van Hieronymus is, staat — naar het schijnt — bij de deskundigen vast. Maar Morin meent, met anderen, dat het de bewerking is van een echten kommentaar van H., en was dus niet weinig verblijd toen hem de S^{i} H^{i} Excerpta de Psalterio of, zooals hij ze noemt, de Commentarioli in Psalmos, zelfs in vijf codices, in handen vielen. Hij gaf ze in Pars I uit met kritisch apparaat en korte aanteekeningen, waarin de plaatsen der aangehaalde bijbelwoorden

aangegeven en corollaria uit Hieronymus geschonken worden.

Op dezelfde wijze ontvangen wij thans onder den titel Tractatus sive Homiliae in Psalmos wat in de hss. onder allerlei titels wordt gegeven en bij Vall. „expositio Psalmorum" heet. Doch ons ontbreekt nog de inleiding er op, alsmede de indices. De schrijver deelt ons in eene praefatio mede, dat hij voornemens was geweest ze te gelijk te geven, toen hem eene nieuwe reeks van „tractatus in Psalmos," en wel, eene nog onuitgegevene, in handen kwam. Hij wilde zijn lang aangekondigd werk, dat voltooid was, niet achterwege houden en gaf dus dit alvast. Het nieuw gevondene en de toelichtingen tot deze tractatus komen dus later. In die praefatio zal o. a. de echtheid van deze betoogd worden. Wat vinden die Benedictijners toch veel van Hieronymus: eerst de commentarioli in vijf codices, en nu weer onuitgegeven stukken over de Psalmen!

Dat de praefatio voor het derde deel bespaard blijft, is zeker niet onpraktisch; want die nieuwe tractatus zouden wel eens de zienswijze des auteurs over de echtheid ook van deze stukken kunnen wijzigen. Immers, het vraagstuk blijkt vrij ingewikkeld te zijn. Eene vergelijking toch van den tekst der tractatus dien wij in dit tweede deel ontvangen en dien bij Vallarsius roept om toelichting. Men oordeele! Ps. 1 is bij beiden over het geheel gelijkluidend; die van Morin steekt natuurlijk in bijzonderheden zeer gunstig af bij den onkritischen van V. Van den kommentaar op Ps. 5 bij M. zijn de 22 eerste regels ook bij V. te vinden; maar van de volgende 6 bladzijden vinden wij bij V. hier niets. Doch wij vinden ze in het Breviarium. Alleen het slot verschilt een weinig: in den tractatus eindigt het stuk met Cui est gloria in saecula saeculorum. Amen. Met zulke doxologieën eindigen ook andere stukken van H., en M. heeft ze meer dan eens uit den tekst verwijderd, meenende, zeker te recht, dat zij bij den kommentaar gevoegd zijn toen er preeken van zijn gemaakt. Ook al letten wij niet op dit slot, dan blijven wij vragen: Is dit gedeelte van het breviarium echt en het andere niet? — Hetzelfde merken wij op bij Ps. 7. Het eerste deel van den tractatus bij M. is gelijk aan dat bij V.; waar dit afbreekt, midden in een zin bij M., is de tekst van M. in het breviarium te vinden, waarvan het eerste deel geheel anders luidt dan in den tractatus. De tekst

van Ps. 9 is bij M. en V. gelijk. Ps. 14 staat hier in het geheel niet bij V.; de tekst van het breviarium wijkt sterk van dien bij M. af, maar het geheele tractaat is onder de werken van Augustinus te vinden, zooals M. in de aanteekening mededeelt. Bij Ps. 66—68, 75—77, die in de tractatus volgen, waarschuwt M. — hij had het bij de vorige psalmen ook wel mogen doen — dat ze ook, maar passim interpolati, in het Breviarium staan. Ps. 78 is bij V. en M. gelijkluidend. In plaats van de vier psalmen die V. hierna nog heeft geeft M. tractatus over verreweg de meeste; schier alle staan ook in het Breviarium, volgens M. met onechte toevoegsels. En dit, hoewel de codices die hij nu volgt soms, b.v. bij Ps. 103, een langeren tekst geven dan het Breviarium. Wij moeten het derde deel afwachten en daarin zien, op welke gronden M's meening steunt dat deze codices een echten Hieronymus geven, terwijl die van het Breviarium een vervalschten. Uit de vreugde die hem vervulde bij het uitgeven der commentarioli, die zoo uiterst kort zijn, en het verwerpend oordeel toen over het Breviarium uitgesproken, konden wij niet gissen, dat deze tractatus voor echt zouden gehouden worden. Mij dunkt, dan kan het Breviarium ook wel echt heeten; hier en daar geïnterpoleerd, het zij zoo! maar over het geheel Hieronymiaansch. Ik vermoed dat M's instemming met de meening der critici, dat het Breviarium en menig ander stuk in H's werken onecht is, zich beperkt tot de erkenning dat ze meer of minder geïnterpoleerd zijn.

Op de traktaten over de psalmen volgen nog eenige andere, preeken over enkele stukken van het N. T. en andere onderwerpen. M. geeft ze alle als werken van H.; maar de sapor S^i^ Hieronymi, waarvan hij vaak spreekt, ontbreekt hier en daar jammerlijk. Zoo is het stuk De persecutione Christianorum, dat M. uitdrukkelijk echt noemt, p. 401, een zoutelooze preek. Een appendix bevat een deel van een commentariolus op Ps. 50, volgens M. wel niet echt, maar toch ontleend aan een Grieksche preek van den kerkvader.

Welke ook de waarde is der kritische beschouwingen die Pars III ons zal brengen, wij mogen alvast dankbaar zijn voor hetgeen wij hier ontvangen, eene kritische uitgaaf van dezen kommentaar op de meeste psalmen, met tal van ophel-

derende aanteekeningen. Zijn de tractatus niet van H., dan ligt er toch zeker veel van H. aan ten grondslag en zijn er sommige overleveringen uit het eind der vierde eeuw uit op te diepen. Ik ken de tractatus niet genoeg om er vele voorbeelden van aan te halen. Maar op één wil ik de aandacht vestigen. Het opschrift van Ps. 95 (Hebr. Bijbel 96) luidt in LXX *Οτε ο οικοσ οικοδομειται μετα την αιχμαλωσιαν ωδη τῳ Δαυειδ.* De commentatoren weten er geen weg mee, houden er zich ook weinig mee bezig. Zij die, zooals de meeste nieuwere, den psalm voor naexielisch verklaren, noemen die mededeeling dat hij na de wegvoering is geschreven een niet geheel onjuist vermoeden van een lezer uit jongen tijd. Zoo b. v. Baethgen. Het tweede deel van het opschrift, *τῳ Δαυειδ*, is dan eenvoudig een proefje van onnadenkendheid van den man die het er bij zette.

Maar er zijn eenige vragen bij te beantwoorden. Te weten: is het opschrift, althans het eerste gedeelte, van een Griek of van een Hebreër? M. a. w. is het opschrift in de LXX vertaling van een dat uit den Hebr. tekst verwijderd is of alleen in enkele handschriften gestaan heeft, dan wel: is het door een Grieksch sprekenden Jood of Christen opgesteld? Voor het laatste pleit de Pesjito, die een geheel ander opschrift heeft. Maar zie, Hieronymus begint zijn tractatus aldus: Nonagesimus quintus psalmus hoc titulo praenotatur: Quando domus aedificabatur post captivitatem, canticum David. Totum mysterium in titulo est: tota vitae nostrae sacramenta et salus in titulo est. Quando domus aedificabatur post captivitatem, canticum David. Judaei locum istum sic intellegunt cet. Hoe de Joden het opschrift verstonden, gaat ons nu even weinig aan als hoe de kerkvader er de geheele heilsleer in vond. Maar het bericht dat de Joden eene opvatting van het opschrift voorstonden is belangrijk. De Joden — dat moeten voor H. de Palestijnsche Joden zijn geweest. Dezen gebruikten in de 4de eeuw toch waarschijnlijk de LXX niet. Het schijnt dus, dat er eene Hebreeuwsche overlevering op dit punt bestond, al heeft noch de Targum op de Psalmen, noch de מדרש תהלים er een spoor van.

Onderstellen wij eens dat de LXX tekst eene vertaling is, hoe heeft dan het oorspronkelijke geluid? M. i. בהבנות הבית

אחרי הגלות מזמור לדוד. En wat beteekent dan הגלות? Captivitas? zooals H. het overzet. Dat is dan het tijdvak der ballingschap? In dien zin komt het nimmer voor. Dat zou zijn אחרי שוב הגולה מן הגלות, of iets dergelijks. Het woord הגלות beteekent òf de wegvoering òf den staat der ballingschap, het weggevoerd zijn. Het laatste geeft hier geen zin; maar הגלות komt elders niet voor na de praepositie *μετα*, אחרי. Wie zegt dat de tempel herbouwd is na de wegvoering, d. i. na 586, laat een terugkeer onder Cyrus, althans een die een keerpunt in de geschiedenis van Judea zou geweest zijn, buiten rekening. Immers, ieder die Ezra 1 voor historisch houdt zegt: toen de tempel gebouwd (of herbouwd) werd na den terugkeer, en niet, na de wegvoering. Dat een Jood een terugkeer onder Cyrus stilzwijgend voorbijgaat, dus de overlevering dienaangaande niet schijnt te kennen, kan ons niet verwonderen, nu Kosters ons heeft getoond, in dit tijdschrift jaarg. 1897 bl. 549 vv., dat de traditie omtrent een terugkeer onder Cyrus in de Joodsche letterkunde vóor Chr. vaak vergeefs gezocht wordt. Is het opschrift boven Ps. 96 een bijdrage tot zijne hypothese? De onzekerheid omtrent den oorsprong er van maakt dat de bewijskracht er van gering is. Maar het bericht van Hieronymus dat de Joden het zochten te verklaren is in elk geval belangrijk. Want is het een oorspronkelijk jong, Grieksch opschrift, dan is het een merkwaardig getuigenis voor de plaats die de LXX ook onder de Palestijnsche Joden innam.

Wat Morin aan het eind zijner praefatio in Pars I opmerkt: wellicht zal iemand zeggen dat ik heel wat onvermeld heb gelaten; ik verzoek hem te bedenken, dat ik slechts aan hen die bekwamer zijn dan ik stof tot onderzoek heb willen geven — dat zeg ik met eene belangrijke wijziging na: ik heb met de voorafgaande bladzijden niet meer willen doen dan de aandacht der theologen op deze kritische uitgave van een belangrijk werk der oudheid vestigen. Moge Morin in staat worden gesteld, ons het beloofde derde deel te schenken!

H. Oort.

———

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Ernst und Adam, Katechetische Geschichte des Elsasses bis zur Revolution. Strassburg, Bull. 1897. (351 S. 5 M.). Ziehier een werk, waarvan wij het bezit aan de Protestanten, de godgeleerden en de geschiedvorschers van den Elsas mogen benijden. Drie honderd en vijftig bladzijden over de vraagboekjes, die in de drie vorige eeuwen in een ander land in gebruik zijn geweest, te lezen, schijnt ondoenlijk. Doch het wordt anders, wanneer zoo zorgvuldig als hier geschiedt *alles* wat op het godsdienstonderwijs van zulk een land en tijd betrekking heeft wordt onderzocht; wanneer het leeuwendeel van dien arbeid aan Straatsburg is gegeven, dat van 1525 tot 1550 zulk eene belangrijke en invloedrijke plaats in het Protestantisme heeft ingenomen, belangrijke ook voor ons land; wanneer eindelijk die arbeid iets van eene geschiedenis heeft, niet maar is catalogus en kroniek. En dit is in dit verdienstelijke werk het geval, al zou ik gaarne nog meer en duidelijker de opeenvolgende richtingen in godsdienstig-kerkelijk leven en in onderwijskunde hebben geteekend gezien, den invloed van deze op het godsdienstonderwijs, en omgekeerd de sporen van nieuw leven daarin, die dat godsdienstonderwijs nu en dan te zien geeft. Dat toch is het wat een arbeid als dezen belangrijk maakt. Voor het juiste inzicht in een groot geheel is het niet minder noodig in de gedetailleerde kennis van een desnoods klein onderdeel door te dringen dan in breede vlucht het gansche gebied te overzien. Voor de geschiedenis van b.v. de protestantsche godsdienstigheid hier te lande zou eene dergelijke katechetische geschiedenis van de ned. hervormde kerk zooveel waard zijn: niet meer dan eene bijdrage, een „Vorarbeit" als gij wilt, maar dan toch een onmisbare. En dit juist mede

doordat dikwijls het godsdienstig leven, dat geleefd wordt, en het in zwang zijnde godsdienstonderwijs elkander *geenszins* dekken.

De schrijvers hebben terecht naar volledigheid gestreefd, hebben van het dozijn verschillende (ook kerkelijke) gebieden, waaruit de Elsas bestond, geen enkel verwaarloosd, en hebben, alweer terecht, geene bibliographische nauwkeurigheid versmaad. Hunne geschiedenis gaat niet verder dan 1793. Dan begint of nadert de nieuwe tijd. De voorboden daarvan vertoonen zich al vroeger in den invloed der verbeterde onderwijskunst. Niet echter in eene machtige beweging: het elsasser Protestantisme, ofschoon ook onder fransche kroon vrij en onbelemmerd, bezat, naar 't schijnt, niet heel veel leven meer. Neen, de oudste tijd vóór de invasie der luthersche orthodoxie is de belangwekkendste en vruchtbaarste, toen de verscheidenheid van godsdienstige denkbeelden, daar heerschende (Capito, Zell enz.), ook in de onderwijsboekjes aan het licht trad, toen Otto Brunfels, de straatsburgsche dissenter, de bijbelsche geschiedenis als geheel nieuwe onderwijsstof invoerde, Bucer de bevestiging, — die volgens onze schrijvers niet zoo onschuldig was als zij wel eens wordt voorgesteld, niet zoo vrij van het sacramenteel karakter, dat als papistisch haar werd aangewreven. Maar ik mag niet meer ruimte vragen voor de bespreking van een geschrift, waaraan de in alle opzichten hier tot oordeelen meest bevoegde corporatie, de straatsburgsche godgeleerde faculteit, het gouden eermetaal heeft toegekend.

Lic. A. Lang, Die Bekehrung Johannes Calvins. Leipzig, A. Deichert. 1897. (57 S. 1.35 M.). Lang is blijkbaar als velen tot onderzoek geprikkeld door de duisternis, waarin het leven en de ontwikkelingsgang van Kalvijn vóór zijne geneefsche werkzaamheid nog altoos zijn gehuld. Hij heeft al meer vruchten van zijn onderzoek gepubliceerd: zoo schreef hij in 1893 over Idelette de Bures, K.'s (doopsgezinde) echtgenoote, en verdedigde hij toen de echtheid van de rede van Cop. Ditmaal handelt hij over K.'s bekeering, terwijl hij eene studie over bronnen en karakter der Institutio aankondigt. — De tijd van die bekeering („subita conversione," voorrede van den Commentaar op de Psalmen) plaatst hij in 1533, kort vóórdat genoemde

rede werd (of: zal zijn) uitgesproken. Opmerkelijk is het zeker, dat — eene ontdekking van L. — in deze laatste zich het gebruik van Luther's Postille laat aanwijzen. Terecht m. i. verzet L. zich tegen Lefranc, die in zijne *Jeunesse de Calvin* uit den ongedateerden brief van K. aan Bucer tot het bestaan van eene prot. gemeente te Noyon in 1534 besluit. Dit een en ander, evenals het besluit, dat K., toen hij in 1532 zijn commentaar op Seneca's De Clem. uitgaf, nog den Bijbel in de vertaling der Vulgata gebruikte, is het belangrijkste in L.'s boekje, dat verder m. i. veel te veel wil afleiden uit de weinige volzinnen, waarin K. zelf over zijne bekeering spreekt, en uit de oratie die toch van twijfelachtige herkomst is. Ik zie niet, dat L. ons meer biedt dan eene gissing, meer dan b.v. Pierson, die de bekeering ook al op weinig afdoende gronden later plaatste. Dat K. „in seiner Bekehrung von der Sünde und Jesus, dem Sünder-Heiland, nicht unberührt bleiben konnte", (S. 42) is een even onbewezen beweren als het zich alwêer niet boven gissingen, zij 't ook soms vernuftige gissingen (b.v. S. 37 fgg.) verheft wat over het eigenaardig karakter van K.'s bekeering wordt vermoed. Zou men niet liever eens gaan vragen, hoe het komt dat K. zich zoo zelden over zijn vroeger leven heeft uitgelaten? Nog zij mij de vraag veroorloofd, of de naam Noviodunum, die voor oud-keltische landstreken zoo gewoon klinkt, niet nog wel andere plaatsen kan aanduiden dan de op bl. 17 genoemde. Ik denk b.v. aan Nyon.

Aus der Schule Melanchthons. Theolog. Disputationen und Promotionen zu Wittenberg in den Jahren 1546—1560. Von Prof. Dr. Johannes Haussleiter. Greifswald, Abel. 1897. (162 S. 2.80 M.). Dit fraai geschreven boek leidt den lezer niet alleen grondig in in de akademische plechtigheden, waarover het handelt, maar is vooral van belang doordat het ons de godsdienstige en godgeleerde vraagstukken voor oogen stelt, welke in dien tijd, den tijd na Luther's dood, dien van het interim, van de dogmatische twisten in het Lutherdom, den praeceptor Germaniae achtereenvolgens hebben bezig gehouden. Want Melanchthon is de man, die de theses voor iedere promotie opstelt; hij is de leidende geest aan de universiteit. De overgang van de fiducia tot assensus in het geloofsbegrip, de wijziging in

de leer van 't berouw, waarbij de nova obedientia op den voorgrond treedt, herinnert hoe een nieuwe geest na dien van Luther is opgekomen. En daarnaast: welk een wonderbare docenten-bekwaamheid heeft Mel. ontwikkeld. Hoe kent men nog geene andere godgeleerde kennis dan die tot vroomheid en verheerlijking van Christus leidt! Over tal van personen bevat voorts M.'s geschrift tal van wetenswaardigheden. Ik noem alleen Tileman Heshusius droever gedachtenis, voor wiens promotie Mel. alweer de stellingen ontwierp, die in den tijd van het interim te Parijs (sic) studeerde, en die in 1564 liet drukken dat hij zich door een „Schandfleck der Theologie" (Georg Major) den doctoralen graad had laten toekennen!

Prof. Ed. Simons, *Niederrheinisches Synodal- und Gemeindeleben unter dem Kreuz.* Freiburg, Mohr. 1897. (129 S. 3 M.). Dit werk behelst eene beschrijving van de presbyteriale gemeente- en kerkinrichting, zooals deze tot den aanvang der 17[de] eeuw toe in de hervormde gemeenten aan den benedenrijn, vooral in de keulsche classis bestonden, nader toegelicht in de geschiedenis der keulsche gemeente; voorts die der luthersche gemeente aldaar, welke in inrichting en leven sterken invloed van hare hervormde zustergemeenten vertoont. De acta van een vijftal benedenrijnsche synoden, die tusschen 1575 en 1593 vallen, zijn hier voor het eerst afgedrukt: gewenschte aanvulling van de acta, die door de goede zorgen van de Marnix-vereeniging het licht hebben gezien. Ook verder drukt S. tal van bescheiden, die op inrichting van kerk en gemeente betrekking hebben, af, terwijl men tekst en aanteekeningen maar heeft in te zien om te bemerken, van welk een grondig onderzoek uit de eerste hand ons hier de resultaten worden geboden. Voeg daarbij, dat de kennis van de geschiedenis, helaas! de lijdensgeschiedenis van het Protestantisme aan den beneden-rijn in de laatste jaren zeer is verrijkt door de uitgaaf van Ludwig Keller's *Gegenreformation*, door Hansen's arbeid in de *Nuntiaturberichte* enzv. Dit zij intusschen niet gezegd als verkleining van de verdiensten van Simons, wiens vlijtige archiefstudiën veeleer allen lof verdienen.

Ik behoef niet te vermelden, hoe bij de nauwe betrekking en de groote overeenkomst, die tusschen de nederrijnsche en

de ned.-hervormde kerk hebben bestaan, S.'s werk voor ons van bijzonder belang is. Over de wording van de ned.-herv. kerk, de synode van Emden en wat daaraan is voorafgegaan, daarop beoogd, verspreidt het echter geen nieuw licht. De „grundlegende" studie daarover, Fruin's artikel in het *Archief voor Ned. Kerkgeschied.*, schijnt hem onbekend gebleven te zijn.

Maar ik moet op iets anders wijzen. Prof. S. heeft die oude hervormde gemeente onder 't kruis hartelijk lief. Hij verdiept zich gaarne in al de bijzonderheden van hare inrichting, armenzorg, toezicht op handel en wandel, regeling der godsdienstoefeningen. Hij heeft al meer de aandacht daarop gevestigd, o. a. in zijne intree-oratie, en die gemeenten den duitschen kerken tot voorbeeld gesteld. En de uitkomst? Sulze te Dresden, de heraut van het gemeenteleven voor onzen tijd, schreef (S. Voorr. 1): „Diese Gemeinden sind kirchlich die wertvollsten Schöpfungen der Reformation, die Ehre des evangelischen Christenthums, der unwiderlegliche Beweis dafür, dasz es auch kirchlich mehr zu leisten vermag als der Katholicismus."

Nu is deze hooggeroemde gemeente-inrichting, die aan buitenlanders, welke er kennis van nemen, niet aan Sulze alleen, louter kreten van bewondering ontlokt, geene andere dan die, welke wij Nederlanders sinds jaar en dag bezitten. „Wij", Hervormden zoo goed als Doopsgezinden, Lutherschen, Doleerenden en Remonstanten. Alle verschillen zijn hier van ondergeschikte beteekenis. Zijn nu wij zelven zoo verrukt over onze gemeenten? De Gereformeerden misschien, en terecht: maar wij anderen? Wonderbaar! Ik heb mij die ontevredenheid over onze kerkelijke inrichtingen nooit goed kunnen begrijpen. Eene vergelijking met het buitenland moest, meen ik, ons beter leeren. Leeren, dat de schuld van alle kwaad ten onzent, waarover geklaagd wordt, niet bij de inrichting, maar bij menschen ligt. Alleen de betrekking tusschen de enkele gemeenten en de „kerk" kan — maar dat overal — bezwaren opleveren.

En het geheim van de voortreffelijkheid dezer gemeente-inrichting ligt niet alleen hierin, dat die nederrijnsche gemeenten kruisgemeenten waren, al danken zij aan dezen toestand zeker veel van haar godsdienstige veerkracht. Veeleer ligt dat in de omstandigheid, dat zij, niet op gezag maar in weerwil

van de overheid bestaande, in plaats van eene volkskerk te zijn godsdienstige kringen vormden. Ik laat de onmiskenbare waardij van nationale overheidskerken aan hare plaats. Maar de verdiensten van de tegenovergestelde vormen van gemeenteleven, van gemeenten van den staat gescheiden, in het licht gesteld te hebben, en dit niet door een betoog over algemeene beginselen, maar door nauwgezette historische schildering van feiten en toestanden: ziedaar wat mede aan S.'s werk zooveel aantrekkelijkheid bijzet.

S. C.

Trots allen eerbied voor de groote verdiensten van Tischendorf ter eener en van Westcott-Hort ter anderer zijde, hun uitgaven van het Novum Testamentum Graece mogen niet worden een nieuwe textus receptus, gelijk het gevaar daarvoor dreigt, wat den Duitschen geleerde betreft, met het oog op het vasteland van Europa; wat aangaat de beide anderen, met het oog op de Engelsch sprekende wereld. Tischendorf bond zich te zeer aan den Sinaiticus, Westcott-Hort aan den Vaticanus. De eerste bracht in zijn aanteekeningen te veel van wat geen waarde heeft voor de kritiek van den tekst; de laatsten gaven slechts ten deele rekenschap van hun tekstkritisch bedrijf en legden den lezer geen doorloopenden apparatus criticus voor. Een nieuwe tekstrecensie blijft na de hunne gewenscht en noodzakelijk.

Deze dingen erkennen en de hand aan het werk slaan, ten einde zoo spoedig mogelijk in de gevoelde behoefte te voorzien, is één voor den Utrechtschen hoogleeraar J. M. S. Baljon. Getuige zijn *Novum Testamentum Graece*, waarvan het eerste deel, Continens Evangelia Matthaei, Marci, Lucae et Joannis", plus twee bladzijden Handelingen, met het jaarmerk 1898, in Nov. '97 bij de firma J. B. Wolters te Groningen verschenen is (XXIII + 320 p. *f* 2.75).

Voor de goede bedoeling: niets dan lof. Ook wat verder op den titel staat: „Praesertim im usum studiosorum recognovit et brevibus annotationibus instruxit J. M. S. Baljon" verdient toejuiching. Onze studenten kunnen zeer goed gebruiken een

nieuwe, opzettelijk voor hen oordeelkundig bewerkte tekstuitgave van het N. T. graece, met korte, mits zaakrijke aanteekeningen.

Wat meer zegt: het boek van Dr. Baljon zal hun goede diensten kunnen bewijzen. Het geeft een oordeelkundig vastgestelden tekst, waarin plaats is voor afwijkingen van de laatstelijk door Tischendorf of Westcott-Hort aangenomen lezingen, zelfs voor enkele gissingen. Daaronder een doorloopende reeks beknopte aanteekeningen, die voor het grootste gedeelte den lezer bekend maken met meer en minder belangrijke variae lectiones, nu en dan ook met gissingen.

Toch durf ik niet beweren dat wij nu hebben wat wij, in onze onvoldaanheid met Tischendorf en Westcott-Hort, mochten verlangen. De tekst is wel een andere, maar geen nieuwe recensie, geen vrucht van onafhankelijk, van vrij, zelfstandig onderzoek. Baljon zegt ons wel, p. III, hoe hij had willen werken, maar niet hoe hij gewerkt heeft, toen hij zijn eerste plan: uitgaan van den Vaticanus, had laten varen. Hij deelt ons mede dat hij niet en waarom hij niet, bij de vaststelling van den tekst, wilde vragen naar groepen of familien waarin de codices als getuigen zouden te splitsen zijn. Hij wil de handschriften één voor één, afzonderlijk hooren en, waar zij ons in den steek laten, een gissing wagen. Hij roemt de hulp, ondervonden van zijn ambtgenoot in letteren, Dr. van Herwerden, en verzekert dat codex D, Bezae Cantabrigiensis, steeds op zijn schrijftafel lag en Σ, Rossanensis, doorloopend werd geraadpleegd. Maar daarmede weten wij nog niet wat hij eigenlijk deed, waarin zijn recenseeren van den tekst bestond, van welke regels of beginselen hij daarbij is uitgegaan.

Heeft hij werkelijk alle handschriften één voor één nagezien? Zoo niet, waarom dit dan gezegd van D en Σ? Wie het werk van Tischendorf en Westcott-Hort wil verbeteren, moet mede in de eerste plaats, meer dan zij, rekening houden met de minuskels, de oude vertalingen, en de aanhalingen bij oude schrijvers. Het blijkt niet dat Baljon daaraan heeft gedacht.

Vragen wij aan zijn boek, ons te zeggen, wat hij in zijn inleidend woord verzuimd heeft mede te deelen: hoe hij zijn taak heeft opgevat en getracht te volbrengen, een vergelijking

met Tischendorf's VIII^{a} geeft voldoende antwoord. Zij leert dat Baljon is uitgegaan van den laatstelijk door Tischendorf vastgestelden tekst; dat hij dien grootendeels overgenomen en slechts hier en daar een weinig gewijzigd heeft, nu eens in overeenstemming met de door Westcott-Hort gekozen lezing, dan eens naar eigen inzicht gebruik makende van de door Tischendorf in zijn VIII^{a} major bijeengebrachte, of van de, door zelfstandig vergelijken, in D en Σ aangetroffen varianten; een enkele maal door het maken of overnemen van een gissing. In geheele perioden van 4 à 18 verzen trof ik geen andere afwijking aan dan een onschuldig Δαυίδ in plaats van Δαυείδ, Μωσέως in plaats van Μωϋσέως, het weglaten van een niet stellig onmisbaar καί, Mc. 1 : 4, de inlassching van een kwalijk te verdedigen οὐ, Mt. 8 : 30, of iets anders van weinig diep ingrijpenden aard.

De aanteekeningen zijn een bloemlezing uit die van Tischendorf, waarbij inzonderheid werd rekening gehouden met de variae lectiones der uncialen en, nog meer dan door Tischendorf, werd vergeten van hoeveel belang de afwijkende lezingen zijn bij schrijvers der 2de, 3de en 4de eeuw. Aan den anderen kant werd deze bloemlezing verrijkt met eenige mededeelingen uit den tekstkritischen arbeid der geleerden, inzonderheid der laatste jaren, en met name op het gebied der conjecturaalkritiek. Overigens is de afhankelijkheid van Tischendorf ook hier zoo groot, dat b.v. doorloopend wordt verwezen naar syr.$^{sch.}$, een uitgave van de Peschito, bezorgd door Joan. Leusden en Car. Schaaf, Leiden 1708, waarvan Gregory p. 820 opmerkt „Minime sufficit editio haec in N. T. textu ex Syriaca versione emendando"; terwijl de Lewis-codex slechts een enkele maal wordt genoemd, waar sprake is van Syrische vertalingen, niettegenstaande Baljon zelf p. IV het gewicht van dien getuige erkent. Evenzeer blijft in gebruik het teeken syr.$^{utr.}$ ter aanduiding van den eersten en den jongeren of Heracleensischen vorm van de Peschito, hoewel wij, sedert Tischendorf het invoerde, vijf in plaats van twee vormen eener Syrische vertaling leerden kennen; syr.$^{hr.}$ als vertegenwoordigende een Syrische vertaling, niettegenstaande het bedoelde werk hoogstens kan gelden als een gebrekkig hulpmiddel bij het zoeken naar den tekst der Oudsyrische ver-

taling en van de Peschito; It. (Itala) ter aanduiding van de Oudlatijnsche vertaling, hoewel dit sedert Burkitt (1896) niet meer passend is. Onder de uitgaven der Vulgata komt niet voor de jongste en beste, waarvan Tischendorf geen gebruik heeft kunnen maken: die van Wordsworth-White, Oxford 1889 v.v. De lange lijst „scriptores ecclesiastici", p. XV—XXIII, bevat een menigte namen, die door Baljon niet, maar door Tischendorf wel in de aanteekeningen worden vermeld!

Indien Ed. Reuss nog leefde en een nieuwe uitgave zijner Bibliotheca Novi Testamenti graeci kon bezorgen, zou hij Baljon's N. T. opnemen onder de editiones Tischendorfianae.

De andere groote onderneming, waaraan de ijverige Utrechtsche hoogleeraar zijn krachten blijft wijden, de omzetting van Cremer's Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität in een *Grieksch-theologisch woordenboek hoofdzakelijk van de Oud-Christelijke letterkunde* (Utrecht, Kemink & Zoon) is, met een vijfde stuk, tevens het eerste van een tweede deel, gevorderd tot Ναθάν. Zie jaarg. 1896: 557—9.

Wie gebruik maakt van Baljon's N. T. gr., of van een der andere editiones Tischendorfianae, waaronder m. i. nog altijd de meeste aanbeveling verdient die van Von Gebhardt naar Tischendorf's VIII[a] met de afwijkende lezingen van Tregelles en Westcott-Hort, in 1896 voor de 7e maal à M. 3 verschenen bij Tauchnitz te Leipzig, blijft missen de tekstkritische voorlichting der kostbare Prolegomena van Tischendorf-Gregory. In die behoefte voorziet op uitnemende wijze de even degelijke als aangenaam geschreven *Einführung in das Griechische Neue Testament.* Von E. NESTLE (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1897. S. 129, „mit 8 Handschriften-Tafeln"; M. 2.80).

In de eerste twee der drie hoofdstukken ontvangt men een overzicht van de geschiedenis van den gedrukten tekst sedert 1514, en van de bouwstoffen der Nieuwtestamentische tekstkritiek. De gelukkige bezitter van de genoemde Prolegomena zal daarin, wel is waar, niet veel nieuws vinden, slechts hier en daar een kleine aanvulling. Maar wie Gregory's werk niet tot zijn dienst heeft, wordt hier voortreffelijk „ingeleid" tot de studie van het N. T. graece. Slechts een enkele maal kwam

mij bij het doorlezen, het een of ander minder juist voor. Aan het slot van bl. 17 heerscht eenige verwarring. Tischendorf's VII[a] heeft niets te maken met de ontdekking van den Sinaiticus. Er zijn „3572 afwijkingen geteld" tusschen Tischendorf's VII[a] en VIII[a]; maar ook 3369. Het laatste deed Scrivener, het eerste Gregory. De woorden: „An nicht weniger als 595 Stellen kehrte Tischendorf in derselben (bedoeld is de VIII[a]) zum Text der Ausgabe von 1849 zurück, den er in seiner VII von 1859, wesentlich dem Sinaiticus zu lieb, an 1296 verlassen hatte", geven een wonderlijke voorstelling van deze feiten: Scrivener telde in de VII[a], gedrukt vóór de ontdekking van den Sinaiticus, 1296 plaatsen waar Tischendorf afweek van den tekst, door hem vastgesteld in 1849; op 595 van die 1296 was hij naar den receptus teruggekeerd.

S. 22 hooren wij van „oude kerkleeraars" die „von der zweiten Hälfte, jedenfalls vom letzten Viertel des ersten Jahrhunderts an" hun N. T. toonen te kennen. Wie mogen die gelukkigen wezen? Toch niet Barnabas en Clemens, elders genoemd onder de schrijvers der eerste eeuw? Zij toch hadden nog geen N. T. Wij weten evenmin „genau" wanneer en waar zij, in het algemeen de auteurs der niet-Nieuwtestamentische Oudchristelijke letterkunde leefden. Zijn de μεμβρανοι 2 Tim. 4 : 13 „nog niet beschreven bladen perkament", S. 25? Hoe weet Nestle dat Jezus „zeker" Oudtestamentisch Hebreewsch verstond, S. 48, als hij toch Arameesch sprak? Bij herhaling heet de Vulgata een „verbeterde vertaling" van het N. T., S. 57, 58, 67. Zij was toch eigenlijk meer een recensie van de bestaande Latijnsche teksten, waarbij Hieronymus slechts af en toe het oorspronkelijk Grieksch vergeleek. „Clemens" was geen bisschop van Rome. Of hij de schrijver is van den brief, die naar de oudste overlevering niet *door*, maar *onder* hem aan de Korinthiers verzonden heet, kan niet zoo zeker worden geacht, als S. 58 geschiedt. Nu Burkitt, gelijk S. 58 herinnert, heeft aangetoond dat wij bij Augustinus' *Itala* moeten denken aan de Vulgata der Evangelien, mag men niet meer zeggen wat wij S. 63 lezen over aanhalingen bij Augustinus. Hier moeten zoowel het spraakgebruik als de voorstelling worden gewijzigd.

Het derde hoofdstuk, theorie en praktijk der Nieuwtesta-

mentische tekstkritiek, is leerrijk niet alleen voor wie een overzicht verlangen van den aard der vragen in zake kritiek van den tekst, zich voordoende bij de verschillende boeken van het N. T. Het bevat bovendien, ook voor anderen, nuttige wenken en behartigenswaardige opmerkingen, over de waarde van D, het onvoldoende van ℵB, de waarschijnlijkheid van een oorspronkelijk in het Hebreeuwsch geschreven Evangelie, enz. Ten slotte een goed Litteraturübersicht bij den voorafgaanden tekst, een reeks aanteekeningen, en schoone proeven in steendruk van eenige voorname handschriften.

De philoloog Fr. Blass gaat mede ijverig voort met het openbaar maken zijner studien over den tekst van het N. T. in verband met zijn „ontdekking" dat Lucas zijn tweede boek, de Handelingen, in een dubbelen vorm heeft nagelaten, waarvan de eene, de minst goede, oorspronkelijk bestemd voor Theophilus, het best is bewaard in de Alexandrijnsche handschriften, en de andere, een betere, gereed gemaakt voor de Christenen te Rome, in D en verwanten (vgl. jaarg. 1895: 347, 647—51; 1897: 99—106). Wij hoorden reeds, 1897: 103, dat zich voor den tekst van ons derde Evangelie hetzelfde geval, doch in omgekeerden zin, zou voordoen: de tekst bewaard in D en verwanten, de forma Romana, eerder geschreven maar minder goed dan de Antiochena, de gewone. Was de eerste, de Romeinsche, voor Handelingen in 1896 afzonderlijk verschenen, in 1897 zag, mede bij B. G. Teubner te Leipzig, het licht: *Euangelium secundum Lucam sive Lucae ad Theophilum liber prior. Secundum formam quae videtur romanam edidit* FRIDERICUS BLASS (P. LXXXIV + 120. M. 4).

Het *videtur* op den titel is nu allerminst een onschuldig vertoon van bescheidenheid. De schrijver komt er, bij herhaling, zoo rond en open voor uit dat men, op goede gronden, honderden bezwaren kan inbrengen tegen den door hem vastgestelden „Romeinschen" tekst. Hij zegt zoo duidelijk dat hem bij dien arbeid een vaste grondslag, een behoorlijk punt van uitgang ontbrak. Hij verklaart zoo onomwonden dat het scheidings- en verbindingsproces, door hem ondernomen, een subjectief karakter draagt, dat men aarzelt zijn proeve, hoe ernstig ook bedoeld, in ernst te beoordeelen. Hij heeft, door al

wat hij in den bedoelden geest opmerkt, de kritiek bij voorbaat ontwapend. Zekerheid hebben wij, ook naar zijn overtuiging, hier nog veel minder dan bij zijn poging tot herstel van den Romeinschen, in D en verwanten bewaard gebleven tekst der Handelingen. De archetype van het Evangelie, zoo meent Blass, ging verloren. Lucas maakte daarvan een afschrift, voor Theophilus, toen hij zich, in 54 met Paulus te Jeruzalem gekomen, in Palestina bevond, en een tweede, voor de christenen te Rome, toen hij een paar jaren later den gevangen genomen apostel naar het westen was gevolgd. Naar die beide afschriften kwam het boek in een dubbelen, onderling hier en daar afwijkenden vorm, in omloop; doch al spoedig raakten lezingen van A in β en van β in A, zoodat wij nu niet één rechtstreekschen getuige hebben, hetzij van den A-tekst, hetzij van den β-tekst. Wat Blass overigens aangaande die getuigen meent te mogen opmerken, en hoe hij de onderlinge afwijkingen in de twee onderstelde, door Lucas zelf, in Palestina en te Rome, vervaardigde afschriften tracht te verklaren, kan men in bijzonderheden vernemen uit de Praefatio. Dáár hoort men tevens hoe de schrijver bestrijders zijner hypothesen over den van Lucas zelf afkomstigen dubbelen vorm der Handelingen en den hoogen ouderdom van dit boek, te woord staat. Merkwaardig blijft, afgezien van dat alles, en ongerekend zoowel de onhoudbaarheid van Blass' standpunt tegenover de historische kritiek, als de onmogelijkheid van meer dan één zijner, met overtuiging voorgedragen gissingen tot herstel van den zoekgeraakten tekst, of tot verklaring van het ontstaan van afwijkende lezingen, zijn volhardend pogen om licht te brengen in dien chaos, door uit te gaan van de onderstelling: het werk werd van stonde aan verspreid in twee, hier en daar van elkander afwijkende vormen.

Het derde deel van de derde uitgave van *Herzog's Realencyklopädie* (Leipzig, J. C. Hinrichs) geeft 832, d. i. 52 bladzijden meer dan het tweede. Zoo ontvangen de lezers wat hun eerst scheen te zijn onthouden, opdat het belangrijke artikel Bibelübersetzungen, dat niet minder dan 179 bl. beslaat, niet zou behoeven te worden gesplitst. Dat eerste artikel met de laatste twee van Dl. II, Bibeltext des A. T. van F. Buhl

(14 bl.). en Bibeltext des N. T. van O. v. Gebhard (45 bl.), is à M. 3 afzonderlijk verkrijgbaar gesteld, onder den titel Urtext und Uebersetzungen der Bibel in übersichtlicher Darstellung; een vrijgevigheid, waarvoor ongetwijfeld niet weinigen zich recht dankbaar zullen betoonen. Gelijk Buhl de geschiedenis verhaalt van den tekst des O. Ts , staat v. Gebhardt voornamelijk stil bij die des N. Ts. Zijn beredeneerd overzicht van de lotgevallen van dien tekst en de beoordeeling, waaraan hij werd onderworpen, zoo vóór als na de uitvinding der boekdrukkunst, schijnt mij in menig opzicht voortreffelijk. Bovendien geeft hij een volledig overzicht van de unicaalhandschriften en een beknopte opsomming van de voornaamste der tot heden vergeleken minuskels. Wat hij ten slotte opmerkt over de voornaamste Grundsätze der tekstkritiek, kon belangrijker zijn.

Het reeds genoemde artikel Bibelübersetzungen draagt een echt internationaal karakter. Van heinde en verre werd de stof, vroeger behandeld in 11 afzonderlijke artikels, saamgelezen en in 24 §§ van ongelijken omvang voorgedragen, door geleerden uit verschillende landen. Het leeuwenaandeel van den arbeid komt echter toe aan Nestle. Soms zou men wenschen, dat hij nog een stukje uit de handen gegeven en ter verzorging aan anderen had overgelaten. Ik noem als voorbeeld wat hij zegt over het deelgenootschap van Kuenen aan de Synodale vertaling van het N. T. en de meening alsof die taak ooit ware opgedragen aan de leden der Leidsche faculteit van godgeleerdheid „van Hengel, Scholten, Kuenen, Prins". Eén blik in de Voorrede had hem beter kunnen inlichten.

Het maakt een vreemden, juist niet bij uitstek gunstigen indruk als men van Bibelübersetzungen tot Bibelwerke, Bibliotheken, Biblische Theologie en andere artikelen komt, waar het al den schijn heeft alsof buiten Duitschland niets van dien aard werd en wordt gevonden. Geen boeken bv. ter verklaring van den bijbel, hetzij dan voor ouderen of jongeren van jaren, in Nederland! Geen kloosterbibliotheken aldaar, in de middeleeuwen; geen kerkelijke archieven en boekverzamelingen, bewaard en bijgehouden tot op den huidigen dag! Geen Scholten, geen van Leeuwen, geen Chavannes die ooit iets zeiden in zake Theologia biblica!

Gelukkig komt bij tijd en wijle het internationale weer iet-

wat beter tot zijn recht. Ik wijs, nog altoos in denzelfden kring, op Bilderbibel. Kleijn mocht iets zeggen over Adam Boreel; van Langeraad over Guy de Bray. Uitnemend. Maar waarom werd en wordt niet ietwat meer gewerkt met krachten uit den vreemde? Wij zouden dan bv. waarschijnlijk niet behoeven te vragen, waarom Jakob Brill wel en zijn geestverwant Marinus Booms niet waardig werd gekeurd in een artikel te worden herdacht. S. 474 zou Acquoy niet zijn genoemd als nog in leven. Bij Heinrich Bullinger, nu nog bijna uitsluitend geschetst aan de hand van Carl Pestalozzi, 1858, waren Gooszen en van 't Hooft niet veronachtzaamd.

Doch overigens en afgezien van andere bedenkingen, welk een schat van kennis en geleerdheid ziet zich de gelukkige bezitter van Herzog III[3] ontsloten. Artikelen zoo breed als dat van Stähelin over Calvin, niet minder dan 29 bl. beslaande; zoo degelijk als dat van Heinrici over Catenen, waarbij de voormalige Exegetische Sammlungen in het niet verzinken; zoo bondig en veelzeggend als Neumann's Celsus of Harnack's Cajus en Christenverfolgungen.

Zullen wij hetzelfde kunnen zeggen van *A Dictionary of the Bible*, in 4 deelen van omstreeks 900 bl. à 28 s. in linnen, 34 s. in half marokko, waarvan het eerste weldra het licht zal zien bij T. & T. Clark te Edinburg? De inzage van het prospectus belooft veel goeds: langere en kortere artikelen, tot toelichting en beschrijving van personen en zaken, voorzoover noodig van afbeeldingen vergezeld, meest in aansluiting bij den vorm der woorden van O. en N. T. in de Revised version. De namen der medewerkers, onder leiding van Dr. James Hastings, bijgestaan door J. A. Selbie, A. B. Davidson, S. R. Driver en H. B. Swete, waarborgen een degelijken inhoud.

De firma J. C. B. Mohr te Freiburg i. B. heeft zich belast met de uitgave eener *Theologische Rundschau*, onder leiding van Lic. W. Bousset, hoogleeraar te Göttingen. Niet minder dan 72 geleerden, wier namen op den titel worden genoemd, „u. A." hebben zich tot medewerking verbonden. Toch wil het nieuwe tijdschrift geen bouwstoffen leveren tot bevordering van het wetenschappelijk onderzoek, noch breed zijn in zijn

mededeelingen. Integendeel, het plan is: kort te zijn, en te voorzien in de beperkte behoefte van wie het te druk hebben om veel te lezen, en toch eenigermate op de hoogte wenschen te blijven van wat op godgeleerd gebied voorvalt. Wetenschap en Kerk mogen niet van elkander vervreemden. Daarom: in 12 afleveringen van $2^1/_2$ à 3 vel per jaar, à M. 6, een overzicht, een beknopte bespreking gegeven van het belangrijkste: in den regel een hoofdartikel en een verslag der jongste uitgaven, uitvoeriger en dieper gaande dan het Theol. Jahresbericht, doch met minder kritiek dan het Theol. Litteraturblatt en de Theol. Litteraturzeitung plegen te leveren.

Het denkbeeld is niet onaardig. Maar de uitvoering, beoordeeld naar de twee reeds verschenen afleveringen, beantwoordt niet aan de opgewekte verwachting. Het eerste hoofdartikel zal ons bekend maken met den „tegenwoordigen stand der Nieuwtestamentische inleidingswetenschap". Doch de schrijver, W. Bousset, beperkt zich tot het karakteriseeren en roemen van Jülicher, Harnack en Zahn; Harnack nog wel naar diens voorrede en niet naar zijn boek, Chronologie. De zoogenaamde terugkeer naar de traditie wordt hoog verheven, en verheerlijkt de allerminst daarmede strookende poging om den presbyter Johannes te maken tot den gevierden schrijver van vijf Nieuwtestamentische boeken: het vierde Evangelie, drie brieven en de Openbaring. Geen woord over de houding van anderen. Niets over de richting die niet „terug" wil, maar „vooruit", staande op de schouders van F. C. Baur en zijn kloeke medestrijders, doch niet verkeerende in den waan dat te Tubingen het laatste woord aller oordeelkundige wijsheid is gesproken, en men slechts vandaar „terug" moet komen om geheel waar te zijn en het wetenschappelijk onderzoek te dienen. Geen woord zelfs over het feit dat het hedendaagsche Duitschland eindelijk begint te begrijpen, bij monde van Krüger en Harnack, dat „Nieuwtestamentische Inleiding" geen wetenschap is, en wat men daaronder verstaat behoort plaats te maken voor „Oudchristelijke letterkunde".

Gelukkig geslaagd schijnt mij het hoofdartikel van A. Meyer, in Heft 2: „Die neuern Arbeiten über die Offenbarung Johannis (1892—1897) I". Het is een beknopt, objectief, volledig verslag, waarin ik alleen mis de bekroonde prijsverhan-

deling van Chr. Rauch, Die Offenbarung des Johannes 1894, terwijl ik onderstel dat Gunkel en Bousset in een volgend nommer ter sprake zullen komen.

Al wat wij verder ontvangen, onder verschillende hoofden, als Oud-Testament. Inleiding, of O. T. Geschiedenis van Israel; N. T. Paulinische theologie; Systematische en Praktische theologie, met onderafdeelingen als Religionsphilosophie, Apologetik, Homiletik, Predigtliteratur, Liturgik; Sociale Litteratur; is gewone boekaankondiging, deels met, deels zonder kritiek, soms met een zwakke poging om een geheel te maken van de op zichzelf staande bespreking van twee of drie geschriften.

Mogen de volgende afleveringen ons duidelijker doen zien, waarin het eigenaardig karakter der Theol. Rundschau bestaat. Voor het oogenblik heeft het tijdschrift, althans voor Nederlanders, weinig aantrekkelijks.

Een Amerikaansch geleerde, Prof. J. H. Barbour te Middletown, Conn., heeft nog eens beproefd, Biblical World 1897: 341—8, den bouw te doen kennen van den eersten brief van Johannes. Wij zullen hier hebben, geen brief, maar een preek over de *liefde*, waarin na een korte inleiding, 1 : 1—4, achtereenvolgens worden ontwikkeld: 1° haar *noodzakelijkheid* voor allen die willen leven in gemeenschap met God, 1 : 5—2 : 29; 2° haar *karakter*, bestaande in gerechtigheid, gelijkende op die van Christus, 3 : 1—4 : 6; 3° haar *bron* (geloof in de vleeschwording) en *vrucht* (bevestiging van dat geloof), 4 : 7—5 : 12; waarna ten besluite 5 : 13—21. Beter gerechtvaardigd dan deze wel wat al te modern klinkende „schets", schijnen mij de voorafgaande opmerkingen over den eigenaardigen schrijftrant van onzen Johannes: *a.* hij houdt er van, meermalen te herhalen wat juist was gezegd. *b.* Hij vermijdt het gebruik van voegwoorden, als *echter* en *maar*, waarvoor hij eenvoudig zegt *καί*. *c.* Hij bedient zich gaarne van verschillende woorden, ter aanduiding van dezelfde verwante denkbeelden. *d.* Hij onderstelt meermalen samenhang waar hij de aaneenschakeling zijner denkbeelden niet doet uitkomen.

In afwachting van een meer volledige geschiedenis van het

Remonstrantisme, die nog moet geschreven worden, gelijk hij zelf herinnert, heeft Dr. B. TIDEMAN JZN. een uitnemend *Overzicht van de Geschiedenis der Remonstranten* (Amsterdam, Y. Rogge, zonder jaartal; 95 bl. *f* 0.90) in Oct. 1897 het licht doen zien. „Ten dienste van het godsdienstonderwijs bij de Broederschap", naar het heet. En van allen, voeg ik daarbij, ouderen en jongeren, Remonstranten en niet-Remonstranten, die zich in beknopten, aangenamen vorm de voornaamste lotgevallen der Remonstranten willen laten vertellen. Allerminst dor of droog, biedt dit overzicht den eenvoudigen én den beschaafden lezer een waar genot. Het ademt een milden geest. Echt Remonstrantsch, zou ik zeggen, indien ik niet juist het naamlooze, in fanfare-stijl geschreven artikel over de stichting eener nieuwe gemeente, met meer dan eene even onware als onwaardige uiting, inzonderheid op bl. 116 en 118, in het tijdschrift der Broederschap had gelezen. Maar dat artikel is misschien niet eenmaal van een echten Remonstrant. In ieder geval, Dr. Tideman is dat wel. En hem ontsnapte in dit Overzicht, hoezeer ook getuigende van warme ingenomenheid met de Broederschap, niet één onvertogen woord. Ondeugend is alleen — doch misschien niet eens dat, en veeleer een onbewuste weerslag van de wijze, waarop de Remonstranten de traditie, door de Hervormden losgelaten, plegen te handhaven — de mededeeling die wij bl. 35 vinden: „Op 9 Mei 1619 — Hemelvaartsdag — werd de Synode met een luisterrijk maal gesloten."

Nu eenmaal, naar des schrijvers bestek, van „het allerbeste, het inwendig godsdienstig leven", in dit overzicht niet kon worden gesproken, gelde de opmerking niet als verwijt, dat wat heel licht wordt heengegleden over het dieper liggend beginsel, dat aan den strijd tusschen Hervormden en Remonstranten in het begin der 17e eeuw ten grondslag ligt, en het daarmede samenhangende betrekkelijk recht van verstandelijk redeneeren aan de eene en onvoorwaardelijk godsdienstig getuigen aan de andere zijde. Maar wel moet ik even, met het oog op een tweeden druk, waarvoor reeds Tideman zelf, in *Uit de Rem. Br.* en Cramer, in de *Hervorming*, een paar bijdragen leverden, verzoeken bl. 58 en 64 *Socianisme* en *Socianen*, naar bl. 75 te veranderen in *Socinianisme* en *Socinianen*; aan Wettstein te geven de hem toekomende drie t's; bl. 86

achter 1886 te schrijven: *het tweede in* 1888, en regel 7: *de geschiedenis van de leer aangaande God, later verwisseld met de wijsbegeerte van den godsdienst.* Bl. 38 maakte de zetter van één zin twee. Waarom werd bij Paschier de Fijne niet verwezen naar de monografie van Dr. J. van Vloten, 1853? Is het waar, dat de tegenstand dien Wettstein ondervond bij de uitgave van zijn N. T. een gevolg was van de bescherming, hem als Remonstrant verleend? En dat Jean le Clerc de eerste is geweest, die een hoogere kritiek heeft toegepast op de bijbelsche letterkunde? Zoo ja, dan ware eenige toelichting, met het oog op gangbare afwijkende meeningen, niet ongewenscht.

Bible Criticism and Theological Belief is de titel eener in druk gegeven en voor 10 Amerikaansche centen te Chicago verkrijgbaar gestelde voordracht van NATHANIEL SCHMIDT, hoogleeraar in de Semitische taal- en letterkunde aan Cornell University, te Ithaca N. Y. Zij werd den 21en Oct. 1897 gehouden in de vierde jaarlijksche vergadering van The liberal Congress of religion en geeft een verblijdend warm pleidooi voor het goed recht der kritiek bij de studie van O. en N. T. Verrassend is daarbij o. a. de opwekking tot „a more careful study", dan tot heden in het buitenland daaraan gegeven, van „the convictions of such eminent Dutch scholars as Loman, Rovers, Meyboom and van Manen, as to the post apostolic origin of practically the entire New-Testament," al acht de schrijver het niet waarschijnlijk „that so extreme a view will ever be generally accepted." Hij meent veeleer dat de bedoelde studie zal kunnen leiden tot de erkenning van een aanzienlijk aantal jongere glossen, interpolaties, toevoegingen, omzettingen, „even in works that in the main belong to the first century."

The Expository Times van Februari geeft de eerste helft, Maart waarschijnlijk de tweede, van *A Wave of Hypercriticism*, een beknopte beschrijving van den inhoud en de geschiedenis onzer jongste, goeddeels Hollandsche, Paulinische studien, waarin ik de vrijheid nam te protesteeren tegen de Engelsch-Amerikaansche zede om deze onderzoekingen eenvoudig te veroordeelen op gezag van Duitsche geleerden, die ze uit de hoogte, althans zonder ernstige bestrijding, verwierpen.

In de bekende reeks *Mannen en Vrouwen van beteekenis in onze dagen* (Haarlem, H. D. Tjeenk Willink) verscheen als achtste aflevering 1897: Professor HOEKSTRA, door Ds. I. MOLENAAR, met portret. Een warme en waardige hulde aan den in wetenschappelijke kringen zeer hooggeschatten geleerde. Tevens een kloeke poging om diens groote verdiensten, inzonderheid voor de beantwoording der vragen naar het recht, den grondslag en het wezen van godsdienst en zedelijkheid, in ruimeren kring te doen kennen en erkennen.

Sedert de 4de afl. van Dl. XV prijkt op den titel van *Theologischer Jahresbericht* (Braunschweig, C. A. Schwetschke und Sohn) de naam van G. Krüger naast dien van H. J. Holtzmann. Onder beider leiding heeft nu het XVIde deel, enthaltend die Literatur des Jahres 1896, à 20 Mark het licht gezien, behoudens het register, dat wij eerlang door de goede zorg van Plöthner hopen te ontvangen. Bij de beschrijving der Historische Theologie heeft Fischer de taak van Böhringer, Hegler die van Werner overgenomen. Ficker breidde zijn gezichtskring uit naar Frankrijk, en werd vergelijkenderwijze bijzonder breed. Overigens: doorloopend de bekende sporen van ijver en vlijt in het jagen naar een zooveel mogelijk volledig en nauwkeurig, liefst uitermate beknopt gehouden overzicht. Op de lijst der gebruikte afkortingen bleef Rover's B. M. Th. voortleven, Sepp's B N K S als tijdschrift bestaan, en het Archief voor Nederlandsche Kerkgeschiedenis ontbreken.

Van Herzog's Realencyklopädie (Leipzig, J. C. Hinrichs) in 180 Heften à M. 1 zijn verschenen Heft 1—34.

———

SOCINIANEN EN DOOPSGEZINDEN.

HOOFDSTUK V.

Pogingen tot Vereeniging.

De voortgang hunner denkbeelden in de Nederlanden, met name onder de Doopsgezinden, kon den Socinianen in Polen niet onbekend blijven. Hun ijver werd er door geprikkeld, hunne hoop verlevendigd: zou er een einde komen aan het alleen staan? zou de Doopsgezinde Broederschap hun ankergrond worden, waar zij veiliger waren voor den storm?

Terwijl de Socinianen dus in hunne behoefte aan vriendschap en steun meer dan ooit den blik op de Doopsgezinden hielden gevestigd, meenden zij weldra de brug ontdekt te hebben, waarover zij het vurig begeerde doel zouden bereiken. Deze brug was de *Doopsgezinde gemeente te Dantzig.*

De Doopsgezinde gemeente te Dantzig onderscheidde zich door hare verdraagzaamheid. Zij wilde liefst zonder tegen andersdenkende broeders partij te kiezen in stillen vrede leven. Herdoop van hen, die van welke partij ook tot haar wenschten over te komen, hield zij voor onnoodig, want het was ver van haar zich te beschouwen als de eenige ware gemeente Gods [1]).

Groot was hare droefheid over de twisten in Holland, en terwijl zij bij herhaling schriftelijk haar verlangen te kennen gaf naar de overkomst van Hollandsche leeraars, kon zij niet nalaten er als een zachten wenk bij te voegen, dat zij harte-

1) Zie boven. Hoofdst. II, bl. 66.

lijk hoopte, dat dezen niets anders zouden medebrengen dan wat zij had, te weten rust en vrede, wijl zij zich niet met vreemden twist wilde bemoeien [1]).

Haar meest geliefde leeraar was *Jan Gerrits* [2]). Met Paulus Busmaker en tien andere dienaars behartigde hij hare geestelijke belangen. Hem gaf zij echter boven al zijne medehelpers de voorkeur, ja verzocht hem zelfs sommige predikbeurten van hen over te nemen of, als zij 's morgens hadden gepredikt, des middags de godsdienstoefening te leiden of wanneer hij de morgenbeurt had gehad, ook nog 's middags op te treden. De anderen boeiden haar minder, allerminst een hunner, die wel drie uren achtereen sprak zonder verband te houden met den tekst, zooals het hem maar inviel, zoodat bijna de gansche gemeente, wanneer hij preekte, uit de kerk bleef [3]).

Er traden dikwijls ook jongelingen voor haar op, om zich in het predikwerk te oefenen. Tekst en onderwerp werden hun eene week te voren opgegeven, en des Zondags boden zij dan der gemeente de vrucht van hun nadenken, „brachten zij hun gave in" [4]), en wel zeer naar haar zin, daar zij van hen getuigde, dat God hun groote wijsheid had verleend.

Jan Gerrits voelde zich te Dantzig geheel op zijne plaats. Hij had niet ver van de stad eene goede woning, „een besloten hof", daarbij wat noodig was tot voeding en onderhoud van 't lichaam, „en was tot de kostwinninge onbezorgder" dan in Holland. Hij was intusschen vooral met Dantzig ingenomen, omdat zijne gemeente zoo goed was. Hij hield niet op, haar te roemen; hij wist niet hoe zij nog beter zou kunnen zijn.

Geen wonder dat deze man al zijne krachten inspande om zijne gemeente voor elk gevaar te behoeden.

Zij werd immers eenerzijds bedreigd door de *Jezuïeten*,

---

1) Invent. Archief II n° 2930. Brief van Oudsten in Poolsch Pruisen aan H. de Ries, L. Clock, R. Wybrands en de overige leeraren in Holland. A° 1612.

2) Jan Gerrits geb. 30 April 1561, waarschijnlijk te Emden, 1597 leeraar te Appingedam, 1606 te Harlingen, 1607—1617 te Dantzig, waar hij overleed. (Aanteekening van Prof. de Hoop Scheffer n° 2932 Invent. II).

3) Invent. II n° 2926. Brief van Jan Gerrits aan H. de Ries.

4) Invent II n° 2931. Brief van Jan Gerrits aan H. de Ries.

anderzijds door de *Socinianen.* De eersten, begeerig haar te overtuigen van de geheel eenige glorie hunner Kerk, hadden 29 vragen op schrift gesteld door de hand van pater Crispijn, een vroom en vriendelijk man: of niet de Roomsche Kerk alleen de Apostolische Kerk was; of het niet waar was, dat de H. Geest de Kerk niet liet dwalen enz. enz. Een oogenblik dacht de gemeente er over hierop te antwoorden, maar ten slotte zag zij van dit voornemen af, daar zij het niet raadzaam vond „een hond bij de ooren te trekken" [1]).

Zag Jan Gerrits met verlangen uit naar hulp tegen deze Jezuïeten, nog vuriger wenschte hij bekwame mannen uit Holland aan zijne zijde te zien tot bijstand tegen de *Socinianen.*

Dezen konden de broeders immers veel eerder verleiden, doordat zij in het godsdienstige op vele punten met hen overeenstemden, hunne geestverwanten waren, vriendschappelijk met hen omgingen, dikwijls zelfs hunne godsdienstoefening bijwoonden [2]).

De Socinianen hadden zelf eene gemeente te Dantzig en konden er dus dagelijks met de Doopsgezinden in aanraking komen. Het duurde dan ook niet lang, of een echtpaar, leden der gemeente van Jan Gerrits, begon het met „de Poolschen" te houden, zeggende, dat Christus den waterdoop niet had bevolen, de Apostelen niet op zijn last hadden gedoopt en Christus niet voor onze zonden betaald, maar voor zich zelf geleden had, opdat hij verhoogd zou worden, en dat die Doopsgezinden lasterden die beweerden, dat men zalig werd door de verdiensten van Christus. Jan Gerrits en Paulus Busmaker spraken bij herhaling met hen. Het baatte niet. De schuldigen bleven hardnekkig. Derhalve waren de meeste dienaars er voor, hen af te snijden. Jan Gerrits daarentegen wilde geen banvonnis, drong er op aan, dat men hen niet lastig zou vallen, maar het oordeel overlaten aan hun eigen geweten.

Dergelijke voorvallen gaven des te meer reden tot bezorgdheid, naarmate de Socinianen, hoewel zij naar 't oordeel van de gemeente grovelijk dwaalden in hunne meening over den

---

1) Invent. II n° 2927 en n° 2931. Brief van Jan Gerrits.

2) Invent. II n° 2935. Brief van Jan Gerrits.

doop, de voldoening, de opstanding van Christus en de straf der zonde als alleen in dit leven opgelegd, zich door hun rechtschapen wandel aanbevalen en zich aanspraak verwierven op den lof van ijverig hunne zaligheid te zoeken [1]).

Hierbij kwam nog, dat zij zeer bekwame mannen waren, als tegenstanders in het dispuut zeer te vreezen.

Wat was dus natuurlijker dan dat Jan Gerrits, beducht voor het voortdringen van hunne „ongefondeerde" leer, ieder, in wien hij een wakker bondgenoot hoopte te zullen vinden, met blijdschap welkom heette, vooral sedert hij en de andere dienaars in Pruisen hadden begrepen, dat het onheusch en liefdeloos zou wezen den Socinianen het openbare twistgesprek te weigeren, dat reeds zoo vaak en altijd zoo nederig en vriendelijk door hen aangevraagd, maar door de Doopsgezinden uit vrees voor hunne geleerdheid telkens uitgesteld was.

De Socinianen hadden immers reeds een zestal jaren uit Polen pogingen aangewend om de Doopsgezinde gemeente van Dantzig, en door haar de Doopsgezinden in Holland, te bewegen hen als broeders te erkennen. In 1606 hadden zij den leeraar Leenaart Clock, die toen te Dantzig vertoefde, een schriftelijk verzoek om vereeniging toegezonden, waarop deze zich had verontschuldigd met te zeggen, dat hij niet was gekomen om daarover met hen te spreken, maar tevens beloofd hun verzoek te zullen overbrengen aan zijne mededienaars in Holland en bericht te zullen geven van den uitslag zijner bemoeiingen. Hij had evenwel zijn woord niet gehouden, nooit iets van zich laten hooren. In plaats van zich daardoor te laten afschrikken, hadden de Poolschen zich met brief op brief tot de gemeente van Dantzig gewend, waarbij zij immer vroegen om vereeniging en zich beriepen op de toezegging van Clock. De gemeente, voor hun aandrang zwichtend, had dus in 1607 al hun brieven en schrifturen opgezonden aan Clock, met het verzoek, dat hij ze zou laten lezen aan de leeraars in Holland en met dezen overleggen, wat men den Poolschen moest antwoorden. Maar Clock was blijven zwijgen [2]).

---

1) Invent. II n° 2930. Brief van ondsten in Poolsch Pruisen aan H. de Ries enz.
2) Invent. II n° 2930. Brief van de oudsten enz.

Toch gaven de Socinianen in Polen de hoop niet op. Op hunne synode te Lublin in 1610 besloten zij met de Mennonieten een gesprek te houden over sommige punten der christelijke religie, welk gesprek eindigde met de belofte van de zijde der Poolschen, dat zij den Mennonieten eerbied, vriendschap en liefde zouden bewijzen en binnenkort een bezoek brengen aan de gemeente te Dantzig. Nog voordat dit laatste geschiedde zonden hunne leiders Valentinus Schmalz en Hieronymus Moscorzowski een brief naar Dantzig, waarin zij uiteenzetten hoe de vereeniging van de Poolschen en de Mennonieten zou kunnen plaats vinden.

Tweeërlei manier deden zij aan de hand. „De eerste manier," schreven zij, „is gemakkelijk te begrijpen, namelijk dat men in alle betwiste punten eensgezind zij. Vermaant de rede zelf ons niet, dat men eensgezind zij met hen, met wie men in alles éene belijdenis heeft?" Zij wenschten dus door vriendschappelijke bespreking tot eenstemmigheid te komen. „Wij laten het over aan onze geliefden in den Heer; want wij zijn tot alles bereid, wanneer, waar en hoe lang u behagen zal over alle betwiste punten met u te spreken in geduld, liefde, vriendelijkheid, zachtmoedigheid en stilheid."

De andere manier is iets bijzonders, maar iets waarachtigs en prijselijks, waartoe niet de rede maar alleen de Geest des Heeren Jezus de menschen dringt. Zij is deze: dat men, wijl de dingen, waarover de twist loopt, het geloof aan den Heer Jezus Christus niet opheffen en zijne heilige geboden niet verzwakken, ieder zijne meening late en elkander toch verdrage, zoodat wie sterk is in verstand den zwakkere niet veracht, en wederom wie zwak is in verstand den sterkere niet verdoemt en oordeelt, gelijk Paulus schrijft Rom. 14 en 15.

Wat wij intusschen allereerst begeeren is, dat men elkander hartelijk liefhebbe en God voor elkander bidde, vervolgens, dat men zich onthoude van schelden en verdoemen, bij 't wederleggen van anderer meening de bescheidenheid in acht neme, en met liefde alles doe, waarmee men elkander van dienst kan zijn. Wij zijn daartoe gaarne bereid. Alles, waarvan ons bewezen mocht worden, dat het voor de vereeniging

hinderlijk en met de leer van Christus in strijd is, willen wij gaarne afschaffen of verbeteren [1]).

Kort hierna boden Schmalz en Moscorzowski, door de Poolschen afgevaardigd, den Mennonieten te Dantzig broederschap aan, wat zóó vriendelijk werd opgenomen, dat de synode van poolsche gemeenten, 27 Mei 1612 te Rakow gehouden, vol hoop op een goeden uitslag God in een vurig gebed smeekte, dat het aangevangen werk mocht worden voltooid. Voorts beantwoordde dezelfde synode een van de Dantzigers ontvangen brief met een schrijven, o. a. onderteekend door Jacobus Sininski, vier Lubienicki's, Schmalz, Moscorzowski en Völkel, allen hoofden der Socinianen, waarin het aanbod van mondeling of schriftelijk te onderhandelen werd herhaald. De schrijvers bleven echter van meening, dat de vereeniging het allerbest zonder bespreking tot stand zou komen, al was men het omtrent sommige zaken niet geheel met elkander eens. Hun docht aangaande den eed, dat een Christen wel mocht zweren, mits hij niet beloofde de wapens te zullen voeren, wijl zulk een eed nergens in de Schrift verboden noch met Gods woord in strijd was. Met hunne kerkelijke tucht zouden de Doopsgezinden wel tevreden zijn. Wat den christelijken wandel betrof, berichtten zij, dat het onder hen niemand werd vergund soldaten te houden of in den oorlog te dienen, en dat wie het deed uit hunne gemeente werd verwijderd, en dat de heeren hunne onderhoorigen met zachtheid moesten bejegenen zonder hen zoo te plagen als anderen deden.

Hadden de Dantzigers er op gewezen, dat er onder de Socinianen meer edellieden dan burgers waren, dit kwam niet hiervan, dat zij de geringen minachtten, maar dat dezen in Polen minder beschaafd en ontwikkeld waren dan in Pruisen en meerendeels in dienstbaarheid geboren. Vooral door den tegenstand der geestelijkheid werden vele eenvoudige lieden verhinderd tot hen over te komen. Toch waren er onder hen niet weinig „gemeene luiden", niet enkel eenvoudige burgers, maar ook boeren. Gaarne waren zij intusschen bereid de waarschu-

---

1) Invent. II n° 2928. Brief van Valentinus Schmalcius, leeraar, en Hieronymus Moscorovius, oudste bij de Poolsche broeders te Rakow.

schuwing en vermaning der Doopsgezinden ter harte te nemen. Verlangend naar vereeniging zagen zij reikhalzend uit naar het desbetreffende oordeel der Doopsgezinden in de Nederlanden, die de Dantzigers geschreven hadden te zullen raadplegen [1]).

Er ligt iets aandoenlijks in de bescheidenheid, de nederigheid, het geduld en de zelfverloochening, waarmee de Poolsche Socinianen de vriendschap der Doopsgezinden zochten, deze edellieden de genegenheid trachtten te winnen van geringe burgers. Door allen verstooten, was er hun èn voor hunne heilige zaak èn voor hunne eigene positie alles aan gelegen, dat het wantrouwen, waarmede zij als nieuwe Arianen, erger dan Turken, de gevaarlijkste onder de ketters, werden bejegend, mocht verminderen door hunne vereeniging met de Doopsgezinden, die bij de overige Protestanten wel niet geliefd waren, maar althans werden geduld. Verzoeken om nadere onderrichting, persoonlijke besprekingen, schriftelijke correspondentie, niets lieten zij onbeproefd. Zij toonden gedurig hun verlangen naar toenadering, zij redeneerden en betoogden, zij vermaanden en smeekten, ja bezwoeren de Dantzigers bij de liefde van Christus hun te wille te zijn. Of dezen al weinig op hun gezelschap gesteld schenen, zij hielden vol, zij bleven dringen. Hoe onbeleefd ook door Leendert Clock behandeld, waren zij toch vol hoop, zoodra zij hoorden, dat hunne brieven door de Dantzigers waren opgezonden aan Hans de Ries: de Alkmaarsche leeraar, met wien zij reeds vroeger in aanraking waren geweest, zou hen wel christelijker bejegenen dan Clock.

In deze verwachting deelden ook Jan Gerrits en zijne mededienaars in Pruisen, weshalve zij de brieven der Poolschen naar Alkmaar zonden met een schrijven van de hand van Jan Gerrits, waarin de wensch werd geuit, dat de Ries met wie hem goeddocht mocht overkomen, om hun met raad en daad ter zijde te staan. Eer het jaar ten einde was, 6 Dec. 1612, schreven de oudsten van Poolsch Pruisen zelf aan de Ries, Clock, Wijbrands en de overige leeraars in Holland, om hen krachtig aan te sporen de lang verzuimde zaak eindelijk eens

1) Invent. II n° 2929. Brief van de Poolsche Broeders aan die van Dantzig (27 Mei 1612).

met ernst en liefde tot de waarheid ter hand te nemen en de broeders in Pruisen, die zich te zwak voelden om met de Poolschen te disputeeren, niet alleen te laten staan. Van de hulp der Hollandsche leeraars verwachtten zij immers veel goeds voor de verdediging van hun door de Poolschen bestreden geloof, dat God door zijnen Zoon Christus hemel en aarde, de zichtbare en onzichtbare, ja alle dingen had geschapen.

Jan Gerrits voegde er voor de Ries alleen nog een brief van zijne hand bij: de Ries moest vooral komen. Er was immers niet veel kans op de komst van Leenaart Clock, wien de Dantzigers onlangs voor de zooveelste maal hadden geschreven, omdat hij „een schuldenaar der poolsche broeders" was. Hij zou de Ries wel niet vergezellen, daar hij altijd en overal den baas wilde spelen en juist te Dantzig veel zou moeten hooren over zijne onheuschheid jegens de gemeente, die op hare herhaalde bede, dat hij de leeraars in Holland over hare aangelegenheden zou raadplegen, taal noch teeken van hem had ontvangen. De Ries daarentegen zou de gemeente niet verlegen laten, te minder nu de gelegenheid voor haar nuttig werkzaam te zijn zoo gunstig was. Een zeer te waardeeren helper zou hij immers vinden in Paulus Busmaker, die zeer knap was in 't Latijn en 't Grieksch, vlug van begrip en bovendien bekend met al de argumenten der Poolschen. Daarbij kwam nog, dat de Poolschen in 't spreken lang niet zoo geducht waren als in 't schrijven en volstrekt niet „obstinaat", zoodat zij zich niet schaamden ongelijk te bekennen. Waarom zou de Ries tegen de moeite opzien? Men reisde in Pruisen even vrij als te Alkmaar, en als hij maar opgaf op welken dag hij van Amsterdam dacht te vertrekken, zou men hem met een wagen tegemoet komen [1]).

Inmiddels zaten ook de Poolschen niet stil. Zij vroegen telkens of er nog geen antwoord uit Holland was gekomen, herhaalden gedurig het aanbod van eene algemeene conferentie, zonden zoowel brieven naar Emden en Friesland als naar Holland en verspreidden overal hunne boekjes, met name den kleinen catechismus van Schmalz, terwijl zij uitstrooiden, dat

1) Invent. II n° 2931. Brief van Jan Gerrits.

er al een „begin van eenigheid" was tusschen hen en de gemeente van Dantzig [1]).

Het was dus niet voldoende, dat de Ries een paar malen schreef en zich hierin beleefder toonde dan Leenaart Clock. Meer dan ooit verlangde men, dat hij in eigen persoon, en liefst ook Rippert Eenkens en wie de broederschap in Holland nog meer mocht willen afvaardigen, binnenkort te Dantzig zouden verschijnen om den Socinianen te woord te staan. Wij kunnen hun, schreef men, de begeerde samenkomst niet langer weigeren en vertrouwen dus, dat gij ons zoo spoedig mogelijk zult melden, wanneer wij u hier mogen verwachten, opdat wij dit tijdig doen weten aan de Poolschen, die hunne mannen „van over 100 mijlen of daaromtrent moeten verschrijven ofte de weete doen" [2]).

Kort daarna, Donderdag na Paschen 1613, vatte Jan Gerrits al weer de pen op om de Ries iets nieuws te berichten, waardoor deze misschien te eerder besluiten zou naar Dantzig te reizen: Guliamus, een geleerde Jood, wilde de Ries tegen de Poolschen helpen disputeeren.

Guliamus, eenige jaren opperrabbijn op een salaris van 1000 poolsche guldens, was tot het inzicht gekomen, dat Jezus van Nazaret de ware Messias was. Met zijne vrouw en kinderen had hij alles verlaten om over te gaan tot de Socinianen in Polen, onder wie hij een jaar lang gewoond en zelfs aan hunne school te Rakow als hoogleeraar het Hebreeuwsch, Syrisch en Chaldeeuwsch onderwezen had. Hij kende ook Duitsch en Nederlandsch en muntte in geleerdheid boven alle Joden uit. Daar hij zich echter op den duur niet met de belijdenis der Poolschen omtrent Christus, de voldoening van Christus, de alwetendheid Gods en de opstanding der dooden kon vereenigen, was hij na veel disputeerens weder van hen gescheiden. Te Dantzig werd hij door de Poolschen gemeden, daar hij had gepocht, dat hij hun allen den mond zou stoppen, evenals in Polen, waar hij hen geheel had doen verstommen. Hij voelde zich sterk tot de Dantziger Doopsgezinden aangetrokken, woonde

---

1) Invent. II n° 2932. Brief van de dienaren in Pruisen aan alle dienaren der gemeenten in Holland (Januari 1613).

2) Invent. II n° 2932. Brief van de dienaren in Pruisen.

in de paaschdagen hunne godsdienstoefeningen bij en kwam druk aan huis bij Jan Gerrits, met wien hij het op alle punten eens bleek te zijn behalve den eed. Volgens hem stond er in de Schrift: gij zult ganschelijk niet *vloeken* in plaats van: gij zult ganschelijk niet zweren. Dit éene verschil achtte hij evenwel geen bezwaar. Hij begeerde dus gedoopt te worden. Tevens beloofde hij de Ries te Dantzig te zullen bijspringen, en gaf zijn voornemen te kennen van daarna met dezen naar Holland te gaan, om er de doopsgezinde gemeente te bezoeken.

Al weer dus eene reden voor de Ries om zijne komst te verhaasten! Jan Gerrits is er van verrukt. Hij doet zijn best om den Jood bij de Ries aan te bevelen: Guliamus is o zoo knap in het maken van sluitredenen, zoo vaardig in het disputeeren, hij heeft het geheele O. Testament „in zijne memorie," hij kent het Hebreeuwsch beter dan het Duitsch en verzekerde zelfs, dat hij Jan Gerrits in drie maanden vrij wat Hebreeuwsch zou leeren. Welk een bondgenoot! Als hij naar zijne verwachting den Poolschen den mond stopt is 't met hen gedaan! Jan Gerrits heeft geen rust, eer hij de Ries dit heuglijk nieuws heeft medegedeeld [1]).

Helaas, Hans de Ries, de met zoo vurig verlangen verbeide, de hartstochtelijk geroepene, verscheen niet. Wel had hij 22 Febr. 1613 een afschrift van de brieven der Polen en der Pruisische broeders gestuurd aan Jan Schellingwou in Friesland, opdat deze met de Friesche leeraars en dienaars zou beraadslagen over hetgeen den broeders in Pruisen moest worden geantwoord [2]), maar het eind der zaak was als een slag voor 't hoofd voor Duitschers en Polen beiden.

In Juni 1613 zendt de Ries uit naam der leeraren van Noord- en Zuid-Holland, Friesland en Waterland het beslissende antwoord: tot zijn leedwezen kan voorshands geen gevolg worden gegeven aan 't vriendelijke verzoek der Poolschen en Dantzigers, „dewijl wij hier te lande selve eenige oneenicheyt hebben, die vooral dient gesloten ende ter neder geleyt te wesen, waeruet u. L. sien condt, dat wij niet door eendrachtige ordeninge van allen iemandt connen uetseynden om ul. be-

1) Invent. II n° 2935. Brief van Jan Gerrits aan Hans de Ries.
2) Invent. II n° 2933. Brief van H. de Ries aan J. Schellingwou.

gheeren te volstrecken hoe gaerne wij nochtans saghen, dat ghylieden tot godes eere ende vervullinge uwer begheerten waert geholpen. Maer beminde broederen, alsoo onze saken hier te lande alsoo gestelt syn, dat wy onder malkanderen niet vredich maer oneenig syn ende van weghen des aen alle punten genouch te doen hebben met waacken en sorghe te draghen dat gheen wyder inbrueck en geschiede, 't welcke eenighe van onse leeraren besorghen dat vallen mochte, soo wy lange van onse schapen ende ghemeenten absent waren, ende wy van weghen des gheen doorgaende eenicheyt int verseynden onser mannen en hebben, soo ist dat wy ulieden ('t welcke wy nochtans gaerne anders sagen) op deze tijt met de comste onser mannen niet en sullen connen dienen, maer sult nootwendich eenen anderen tyt moeten verwachten, totdat de Heere syn genade en seghen daartoe gheve, dat onse eighene saken wat gesloten syn, 't welck wy hertlyck door ghebeden aen den Heere versoecken dat haestich mochte geschieden."

De Ries hoopt, dat dit niet euvel worde opgenomen als een teeken, dat men in Holland de zaak niet de moeite waard acht. „O neen, maer wy moetent (met droefheyt) ditmael om redenen nalaten ende daerenboven, oft al eenige van ons die macht an haer namen om eenighe mannen te seynden ofte dat die ghene die ul. gaerne wilden hebben, uet haer selve quamen, soo besorghen wy sulcx ditmaal de oneenicheyt alhier seer voeden ende stercken soude, die wy veel liever ontvoedt ende geheel vernielt saeghen. Hebt dan medelijden met onsen soberen staet ende en laet in uwe herten de liefde niet vermindert worden om onse doen in desen."

Mocht er eenmaal eene algemeene vergadering van leeraars en dienaars aller gemeenten worden gehouden, dan zou de zaak der Dantzigers, des noodig, daar kunnen behandeld worden. Ten slotte de bede: „ghedenckt den standt der Nederlandsche Gemeenten ende biddet den lieven Godt dat Hij ons verleene verstant en wysheyt, genade en kracht om eenmael int geheel uet te roeden de staende oneenicheyt ende in plaetse te planten rust en vrede, gelyck wy oock genegen en syn den lieven Godt te dancken voor de eenicheyt, vrede ende eendracht dar met Hij uwe Gemeenten gesegent heeft, gelyck wy uet u

schryven blydelyck verstaen hebben ende Hem te bidden dat Hij ul. daer in beware en gebenedye [1]).

In gelijken zin schreef de Ries in September van hetzelfde jaar aan den Dantziger Sociniaan Ulrich Pius Herwart. Hij en anderen zouden gaarne zijn overgekomen, doch men moest het eigen lichaam gezond maken, voordat men „een medicus oft redder” van anderen kon zijn. De Poolschen hadden weliswaar gezegd, dat men elkander ook bij verschil van meening in liefde zou kunnen verdragen, maar dit was gemakkelijker gezegd dan gedaan. Gesteld eens dat de woordvoerders het vrij goed eens werden, hoe zouden zij het volk daartoe bewegen? Als kleinigheden den vrede reeds verstoorden, liet het zich niet begrijpen hoe men omtrent de grootste verschilpunten tot eenheid zou komen [2]).

Zoo liepen deze welgemeende pogingen der Socinianen om hunne vereeniging met de Doopsgezinden te bewerkstelligen uit op niets. Ware Jan Gerrits in plaats van met Hans de Ries zeer bevriend geweest met Jaques Outerman, zoodat hij de brieven van en over de Poolschen niet naar Alkmaar doch naar Haarlem opgezonden en Outerman te hulp geroepen had, de uitkomst zou misschien beter zijn geweest.

Nu stonden de groote ketters als vroeger alleen.

HOOFDSTUK VI.

Het Socinianisme beleden en verloochend.

De vereenigde Hoogduitschen, Friezen en Waterlanders konden, ondanks de inspanning hunner van de nieuwe leer afkeerige woordvoerders, het Socinianisme niet weren. Zelfs de ijver en waakzaamheid van een voorganger als Hans de Ries waren hiertoe niet bij machte. Wat baatte het hem, dat hij besloten had de meening der Socinianen als strijdig met het Woord Gods niet toe te laten, wijl men wel voor kleine dwaasheden toegefelijk mocht zijn, maar geen zeer groote dwalingen dulden,

1) Invent. II n° 2934.
2) Invent. II n° 2939.

waardoor de fundamenten der christelijke leer werden weggenomen? Wat hielp het, dat hij, gelijk vroeger zoo ook nu nog, van oordeel, dat men de Socinianen niet als broeders mocht erkennen, zoolang er niet meer eenheid in de leer was, met alle kracht tegen hen bleef waarschuwen? Als hij er zich op beroept, dat het al sedert lang het gebruik was „diegenen der onzen," welke het met hen hielden, niet als broeders en lidmaten van de gemeente aan te nemen, bewijst dit, dat het onder de vereenigden niet aan dezulken ontbrak [1]. Er waren genoeg, die minder vast dan hij zelf overtuigd schenen, dat hij met een enkelen lichten ademtocht de pilaren door de Socinianen gesteld omvergeworpen, hunne pijlen teruggeblazen of opgevangen en aan stukken gebroken had [2]. Straks moest hij 't zelfs dulden, dat hij door broeders, die hij voor Socinianen hield, op zijne beurt van Socianerij werd beschuldigd, dewijl hij volgens hun zeggen Socinus' gevoelen omtrent den doop als ter zaligheid onnoodig scheen te deelen, immers te verstaan had gegeven, dat de zaligheid niet afhing van een handvol waters. Men wierp hem ook voor de voeten, dat hij en de zijnen, „de Hanssyten," het aangaande de drieëenheid, de voorzienigheid Gods, de godheid van Christus, het niet god zijn van den H. Geest, het niet onsterfelijk geschapen zijn van Adam, de erfzonde en de opstanding des vleesches, met Socinus eens waren [3].

Daarenboven gebeurde het nu en dan, dat broeders binnenshuis in 't gesprek over de dingen des geloofs de eene of andere stelling te berde brachten met de bijvoeging: Zoo spreekt Socinus! hoewel zij zich daarmede blootstelden aan 't verwijt, dat zij „met de kloeckste streecken" omgingen, zich immers achter een ander verscholen. „Seydt men dan yets daer van, soo is men heel onschnldich: men heeft maer verhaelt wat dese ofte die ghevoelt ende alsoo ist altijdt een gladden ael by de steert, men heeft er gheen vat aen [4]).

---

1) H. de Ries. Ontdeckinghe der dwalingen in seecker Boeck ghenaemt Raech-Besem. bl. 127, 128.

2) Zie boven Hoofdst. III bl. 134, 150.

3) Jan Theunisz. Der Hanssytsch Mennisten Socianismns, A° 1627.

4) Apologia ofte verantwoordinghe ghestelt door Reynier Wybrantsz. enz. A° 1626. bl 31

Een derzulken was *Nittert Obbes*, een man, niet zooals Outerman vurig en vol geestdrift, of gelijk Claes Claesz. van Blokzijl moedig en ruiterlijk, maar kalm en voorzichtig tot valsch wordens toe.

Bij de Vereenigde gemeente van den grooten Spijker te Amsterdam, aan wier hoofd de leeraars Rijnier Wijbrands, Pieter Andriesz. Hesselink en Cornelis Claesz. Ansloo stonden, als vermaner toegelaten, bleef hij „in de proeve" staan. Omdat immers de gemeente niet dadelijk kon weten of iemand bekwaam genoeg was om te prediken, liet zij hen, die tot de bediening des Woords waren verkozen, eer zij bevestigd werden een tijd lang als vermaners optreden, in de hoop, dat hunne aanvankelijk misschien geringe predikgave door oefening grooter zou worden [1]).

Nittert Obbes scheen niet aan deze verwachting te voldoen. Hij werd niet bevestigd. Blijkbaar begreep hij zelf, dat hij weinig succes had, daar hij weldra zijn ontslag vroeg, als reden opgevend, dat hij zoo door zijn ambacht als anderszins verhinderd werd zijn dienst goed waar te nemen. Hij werd echter niet geheel ontslagen, maar in zoover ontlast, dat men beloofde hem zooveel mogelijk te zullen verschoonen en hem niet meer werk te zullen opdragen dan hij vermocht af te doen en zijne zaken toelieten: de gemeente had immers drie leeraars, en dezen zouden hem wel verlichting geven, terwijl hij buiten de stad niet vaker zou behoeven te preeken dan het hem gelegen kwam [2]).

Eene zoo wankele positie maakt iemand niet dapperder.

Inmiddels was Nittert Obbes Sociniaan geworden en ging het hem als anderen bekeerlingen: hij kon zijne nieuwe inzichten niet verzwijgen. Liever echter dan er rond voor uit te komen zocht hij ze te planten door „bedenkingen, gravamina", aanmerkingen of bezwaren, in te brengen tegen de meeningen van zijne mededienaars, bezwaren evenwel van dien aard, dat zij in hunne oogen gelijk stonden met zeer schadelijke leeringen, die men niet maar zoo mocht zaaien onder den schijn van stichting en leering. [3])

1) Claes Claesz. Bekentenisse. bl. 223 vv.

2) Apologia enz. bl. 18.

3) Apologia enz. bl. 31.

Op zulk eene wijze handelde Nittert Obbes tegenover Hans de Ries. Terwijl hij eens met de Ries en eenige anderen bijeen was, viel het gesprek op de boeken en predikatiën van sommigen, „die ons", zegt hij, „eertijds toen het hun wel ging na aan 't hart lagen" [1]), waarschijnlijk de Remonstranten. De lezing daarvan werd door de overigen zeer ernstig ontraden; alleen Nittert Obbes vroeg verwonderd of die lieden dan zoo waren veranderd, dat er nu tegen hen gewaarschuwd moest worden; waarom men niet liever waarschuwde tegen de geschriften van Sebastiaan Franck, Tauler en Schwenkfeld [2]), die ondanks hunne verkeerde beschrijving van het Woord Gods bij velen geliefd waren en veel gelezen werden. Hierop nam de Ries het woord om te betoogen, dat er tweeërlei Woord Gods was, het eene beschreven, het andere ongeschreven en door God onmiddellijk tot 's menschen hart gesproken. [3]) Het blijkt niet, dat Nittert hierop iets heeft geantwoord.

Later, in 1622, kwam hij ter plaatse, waar de Ries te Amsterdam logeerde, met het verzoek of hij hem schriftelijk eenige vragen mocht doen over het Woord Gods en daarop antwoord verwachten; wat de Ries toestond, mits Nittert er dadelijk zijn eigen antwoord op elke vraag bijvoegde. Nittert maakte echter geen haast. Hoe vaak de Ries, wanneer hij te Amsterdam was, zijne bekenden vroeg, waar Nitterts vragen bleven, de vragen kwamen niet [4]).

Nittert Obbes had in plaats van den rechten een krommen maar veiliger weg gekozen, zooals nader blijken zal.

Een paar jaren later [5]), in 1624, hoorde hij *Pieter Andriesz.* preeken over Jes. 9 : 5: Een kind is ons geboren, een zoon is ons gegeven enz., en daarmee de eeuwige godheid betoogen van Christus, den Zoon Gods, die, terwijl hij waarachtig God bleef, een waarachtig mensch, God en mensch in één persoon, geworden was, hebbende eene ware goddelijke en eene ware menschelijke natuur. In eene vergadering van den kerkeraad

---

1) N. Obbes. Oprechtigheyd van Reynier Wybrands enz. blz. 2. vgl. Jan Theunisz. a. W. en boven Hoofd. II bl. 57.

2) Mystieken, Tauler van de 14e, de beide anderen van de 16e eeuw.

3) N. Obbes. Oprechtigheyd enz. bl. 2, 3. vgl. H. d. Ries. Ontdeckinghe bl. 19.

4) H. de Ries. a. W. bl. 19.

5) Apologia bl. 32. N. Obbes. Oprechtigheyd enz. bl. 19—21.

sprak Nittert hiertegen zijne vooraf op schrift gebrachte gravamina of bezwaren uit. Deze raakten naar het oordeel der aanwezigen *de fundamenten* der christelijke leer en schenen te belangrijk om maar even te worden voorgelezen. Pieter Andriesz. verlangde er een afschrift van, om ze te beantwoorden, mits Nittert ook op zijne bedenkingen antwoord wilde geven. Zoowel het eene als het andere werd door Nittert geweigerd. Men moest zich dus tevreden stellen met hunne voorlezing en hetgeen men daaronder kon opteekenen [1]).

Niet zonder slimheid doet Nittert het voorkomen alsof hij geen bezwaar opwierp tegen de leer van de eeuwige en ware godheid van Christus: „Myn mage is, zegt hij, God lof so teer niet, te min also ick de selve dingen niet alleen gheloove maer selfs oock leere ende voor draghe." Maar wij herkennen zijne onoprechtheid, als hij het voorstelt, alsof zijne bedenkingen slechts *bijzaken* betroffen, immers de vraag of de profeet, toen hij zeide: een kind is ons geboren, daarmede Christus' menschelijke, en toen hij sprak: een Zoon is ons gegeven, Christus' goddelijke natuur bedoeld had, en of uit den naam Wonderlijk en Raad, door den profeet aan Christus gegeven, moest worden verstaan, dat vele dingen in de christelijke religie wonderlijk en onbegrijpelijk waren en nochtans moesten worden geloofd en dat Christus raad zou geven door ingevingen en openbaringen des Geestes, in welk geval Pieter Andriesz. terecht gezegd zou hebben, dat zij dwaalden, die van de Schrift alleen genoeg meenden te hebben [2]).

Dit waren geen bijzaken. Hieronder school immers de groote twistvraag over het Woord Gods, waarover al spoedig zooveel voorviel tusschen Nittert en de Ries. Geen wonder dat Nitterts mededienaars daarover „breeder" met hem wenschten te spreken. Hij gaf hun echter eene verklaring, die hun volkomen voldeed, zoodat zij de zaak voorloopig lieten rusten, terwijl Nittert zeer nederig beloofde, dat hij zich voortaan stil, vreedzaam en onergerlijk gedragen en hun geen reden tot ontevredenheid geven zou [3]).

1) Apologia bl. 32, 33. N. Obbes, als hij zegt (Oprechtigheyd bl. 21) dat hij het gevraagde beloofde, schijnt wegens zijn karakter minder vertrouwbaar.

2) N. Obbes. Oprechtigheyd enz. bl. 19—21.

3) Apologia bl. 33.

Intusschen wachtte de Ries te vergeefs, des te ongeduldiger naarmate de zaak tusschen hen beiden in quaestie hem meer ter harte ging. Zij werd door Nittert Obbes aldus voorgesteld: Het is niet de vraag of God in Christus door den H. Geest de bekeering tot stand brengt, ook niet, of Hem alleen de eer daarvan toekomt, (wat ik van harte belijd) maar *hoe* God haar in den mensch werkt, „*sonder middelen ofte door middelen.*" Nittert oordeelde, dat God haar alleen bewerkte door middel van het geschreven Woord, de lezing en prediking daarvan, en geenszins, zooals de Ries meende, door bijzondere ingevingen of een onbeschreven Woord.

Het is niet aannemelijk, dat Nittert, terwijl hij de Ries op zijne vragen liet wachten, zal hebben ingehouden wat hem brandde op de tong. Zien wij hem, zoodra de strijd aan den gang is, door een aantal „Diaconen en broederen" omringd, dan begrijpen wij, dat hij onder zijne vrienden zijne denkbeelden heeft aangeprezen en dat zijne tegenstanders de waarheid spraken, wanneer zij zeiden, dat hij de vragen voor de Ries bestemd eerst buiten diens voorkennis overal had laten zwerven [1]).

De Ries zelf ontving niets.

In 1625 komt er te Amsterdam plotseling een boek uit vol zoetigheid en bitterheid, vol verzuchtingen om eendracht en stekelige opmerkingen. Het voert een leelijken maar veelzeggenden titel. Het heet *Raegh-Besem*, seer bequaem om sommige Mennonytsche Schuren te reynigen vande onnutte spinnewebbens, sotte grollen en ydelheden eeniger Geest-dryveren, Swinckveldianen ende des selfs voorstanderen, die op hun bysondere dryvingen ende inspraken steunen tot verminderingh van 't beschreven Woordt Godts. Het draagt niet den naam van den schrijver, maar beweert te zijn „toeghemaeckt door *Nikodemus*, Letter-knecht van Ut-gheest."

Straks komt het de Ries in handen. Tot zijne verbazing en ergernis vindt hij in dit boek met zoo smadelijken titel de vragen *gedrukt* die hem schriftelijk zouden worden toegezonden. Nikodemus de letterknecht is dus niemand anders dan Nittert Obbes? Maar dan is Nittert ontrouw geworden aan de

---

1) Apologia bl. 1 vv.

afspraak. Want zoo was het niet gemeend. „Wij zouden zooals het broeders betaamt de zaak onder ons beiden in stilheid behandelen, in de hoop elkander te dienen.” Haar door den druk ruchtbaar te maken en daarbij zooveel te zeggen „ten nadeele van mij en mijne leer” is niet naar den aard der liefde [1]).

Het laat zich dus van den beginne af voorzien, dat dit boek beweging zal maken. De Raegh-Besem zal niet alleen sommige schuren pogen te reinigen, hij zal ook rondom het punt van het Woord Gods alle andere quaesties van de baan vegen en door een deel der vereenigde gemeente te Amsterdam op hooge waarde geschat, door een ander deel, de meerderheid, om dit zijn doen verwenscht worden.

De man, die dezen Raeghbesem hanteert, kan verstandig redeneeren; hij kan ook handig slaan. Hij zet u dadelijk uiteen, waarom er vooral over de religie veel verschil is. De mensch immers, hoe *volmaakt* in kennis, is aan dwaling onderhevig: wij kennen ten deele. Al is de Schrift gelijk de zon aan het firmament in zich zelve altijd helder en licht, vooral ten opzichte van de dingen, die ter zaligheid noodig zijn, toch is zij ons dikwijls duister, omdat zij in eene vreemde taal is geschreven en de H. Geest zijne eigene manier van spreken heeft. Hierdoor verstaan zelfs de allergeleerdsten haar dikwijls verkeerd. Hierbij komt nog, dat wij meestal in valsche meeningen worden opgevoed, („zooals de ouders zongen, zoo piepen de jongen”) en ons verstand gebrekkig, onze traagheid in het onderzoeken groot is. Zoo wordt de H. Schrift, met menschelijke gebreken bezwalkt, ons een duister raadsel. Dientengevolge ontstaan er dwalingen en disputatiën, te heviger naarmate *de twistende personen hooger staan in aanzien.* Bij dezen sluipt de roemzucht gemakkelijk binnen; zoodat zij niet van dwaling overtuigd willen worden, vooral niet door *iemand, die van minder qualiteit is.* Hun haat barst veeleer los. Bedachten zij, dat Jezus tot zachtmoedigheid vermaant en wij allen struikelen, wij zouden de klippen van haat en partijschap vermijden en ons schip vreedzaam sturen in de haven des eeuwigen levens.

Dit is goed gezegd. Maar het is ons alsof wij Nikodemus

---

1) H. de Ries. Ontdeckinghe enz. bl. 19.

onder het schrijven zien glimlachen van genoegen over den veeg, dien hij geeft aan de Ries en de drie Amsterdamsche leeraars, die „hooger staan in aanzien" en tegenover wie hij een man „van minder qualiteit" is.

Een tweeden veeg deelt hij uit aan de Ries in hetgeen hij laat volgen: Hij heeft geleerd te dulden en te verdragen, en het ware te wenschen, dat allen zoo deden, opdat er een einde kwam aan de twisten en scheuringen; maar zelfs zij, die telkens van verdraagzaamheid spreken en zoolang zij vreezen veroordeeld of verlaten te worden vermanen tot vrede en liefde, zijn nauwelijks een weinig „*Meesters*" geworden, of zij denken niet meer aan verdraagzaamheid jegens wie met hen van meening verschillen.

Onder de geschilpunten, zoo gaat hij voort, is de vraag aangaande de autoriteit der Schrift niet het minste. Hierop moet des Christens geloof immers getimmerd, hieraan elke quaestie getoetst worden. Wordt dit fundament verzwakt of weggerukt, zoo stort het gansche gebouw der religie in. Dit wenscht geen enkel Christen; maar ook zonderdat iemand het wil, kan zijne leer dit heillooze gevolg hebben, zooals die van de Papisten.

Onder ons is er verschil over het Woord Gods, waardoor God den mensch „in ofte aenspreeckt", den H. Geest, het geloof en de wedergeboorte werkt, namelijk of dit geschiedt door het geschreven of gepredikte Woord Gods en des Evangelies, dan of er nevens dit Woord nog een ander, een onbeschreven Woord Gods is, waardoor dat in den mensch wordt teweeggebracht? Ik meen het eerste, gij [1]) het laatste, hierin eenstemmig met Schwenckfeld, Münzer, Denck en Hetzer, die leerden van tweeërlei Woord en Evangelie, te weten een uiterlijk beschreven Woord en Evangelie, dat zij eene doode letter en vergankelijk creatuur noemden, en een inwendig, onbeschreven Woord en Evangelie, dat geest en leven was en levend maakte en blijven zou in eeuwigheid, het eigenlijke Woord Gods, waarvan het geschrevene maar een getuige was, en dat zonder de hulp van dit geschreven Woord op eene verborgene wijze ook nu nog uit den mond van God door zijnen Geest den

1) de Ries en zijne vrienden.

mensch wordt ingeblazen. Deze meening is echter buiten het Woord Gods om verzonnen en eene zeer groote dwaling.

Men moet het niet zóó voorstellen alsof de quaestie tusschen ons deze was: dat *gij* niet zoudt willen, dat bekeering en wedergeboorte aan iets anders werden toegeschreven dan alleen aan de genade Gods in Christus of de werking des H. Geestes, *wij* daarentegen zouden meenen, dat zij den mensch ten deel kunnen vallen alleen door zijne eigene natuurlijke krachten of zijn vrijen wil zonder eenige genade van God of werking des H. Geestes, en de mensch om zalig te worden niets behoeft dan de Schrift alleen. Zoo heb ik nooit gepredikt, altijd geloofd, dat bekeering, geloof, wedergeboorte, al wat zalig maakt niet moet worden toegeschreven aan des menschen vrijen wil of eigen natuurlijke krachten, maar alleen aan de genade Gods in Jezus Christus of de werking des H. Geestes.

't Is maar de vraag *hoe* God dit alles in den mensch werkt. *Gij* houdt het met Schwenckfelds meening over het inwendige Woord; *ik* oordeel, *dat er geen ander Woord Gods* is, *hetwelk de wedergeboorte werkt, dan het geschreven of gepredikte Woord van God.* Wie daarenboven nog werkingen des Geestes zoeken of verwachten, misleiden zich zelf en anderen, vervallen tot geestdrijverij en verkorten het Woord Gods in zijne eer en kracht.

Aldus schrijft Nikodemus, letterknecht te Uitgeest. Als een leerling wil hij tot de Ries komen met eenige vragen (het zijn er 26) over het groote geschilpunt, in de hoop dat de Ries ze duidelijk zal beantwoorden en de liefde, die zij elkander als Christenen toedragen, er niet door zal worden weggenomen.

Het duurt niet lang of de Doopsgezinde wereld houdt zich met de Ries verzekerd, dat de Raeghbesem het werk is van Nittert Obbes. Zijne geestverwanten loopen er hoog mede, zijne tegenstanders bewaren eerst het stilzwijgen. Ook de drie leeraars zijner gemeente reppen er voorloopig geen woord van, wachtend of hij zelf beginnen zal er van te spreken [1]). Doch Nittert doet alsof hij van den prins geen kwaad weet. Hij behoeft er, meent hij, niet over te beginnen. Het boek maakt sensatie, maar dit gaat *Nikodemus* aan en zoolang niet is uitgemaakt, dat hij Nikodemus is zal hij zich liever stil houden, te eerder wijl

1) Apologia enz. aan 't begin.

hij geen ongenoegen heeft met zijne mededienaars en noch hunne ergernis noch hunne droefheid gewaar wordt en hoopt, dat zij zich zijn boekje niet sterk zullen aantrekken [1]).

Middelerwijl stijgt dagelijks de stille ergernis zijner mededienaars over het feit, dat hij *in druk* uitgaf wat hij beloofd had schriftelijk met de Ries te zullen behandelen; want ware hij trouw geweest aan zijn woord, de zaak zou tusschen hen beiden gebleven zijn. Vooral dien smadelijken titel nemen zij hem kwalijk, een titel immers „zóó met lasteringen en onwaarheden doorspekt, dat hij moet strekken tot een bijzonder schandaal en tot oneer voor hunne kerken".

De Ries zelf houdt zich oogenschijnlijk rustig, maar zit te Alkmaar te bepeinzen hoe hij den vijand zal verslaan, bedroefd omdat hij na bijna 50 jaar zijn dienst te hebben waargenomen, het nog op zijn ouden dag beleven moest, dat men zulk een boek achter zijn rug liet drukken en verspreiden „*totselfs in Vrieslandt onder de Socinianen*" [2]).

De beroering wordt steeds heviger en men beseft, dat de *Socinianerij* haar inval heeft gedaan in de gemeente. De *Socinianen* leeren immers slechts eene *uitwendige* openbaring, die geen werk is van het goddelijke in 's menschen gemoed, maar van buiten af gegeven werd, en zij loochenen alle natuurlijke godskennis, zeggende, dat Gods wil met betrekking tot ons en de weg ten eeuwigen leven niet anders gekend kunnen worden dan door Gods openbaring in Christus naar de schriften van het N. Testament.

Zoo ook Nittert Obbes.

Op de vraag hoe wij van de waarheid der Schrift overtuigd worden, antwoorden de Socinianen: de Schrift, het Woord Gods, is de eenige autoriteit, want God heeft in haar door Christus en de Apostelen de openbaring van Zijn wil gegeven met de bedoeling, dat wij hem zouden verstaan, en ons daartoe het vermogen geschonken. Dit vermogen is niet het inwendige getuigenis des H. Geestes, daar de geloovigen in den Apostolischen tijd den H. Geest pas ontvingen, *nadat* zij geloovig waren geworden; het is onze rede, het geestelijk oog om de

1) N. Obbes. Oprechtigheyd enz. bl. 3 vv.
2) H. de Ries. Ontdeckinghe. bl. 19, 20.

geopenbaarde waarheid te zien, de geestelijke hand om haar te vatten [1]).

Zoo ook Nittert Obbes.

Ook hij wil niets weten van het getuigenis des Geestes als een ander Woord van God gesproken tot des menschen hart. Ook hij bedoelt met de Schrift als de eenige openbaring Gods geen *letterlijk* woord „alsof papier en inkt spijs en drank en medicijn voor de ziel zouden zijn'', zooals naar de bewering van een zijner vrienden diegenen doen, die Johannes' Evangelie op de borst hangen in den waan, dat zij zich met de heilige schriften van ziekten zullen genezen [2]). Ook hij verstaat onder het beschreven Woord het Woord Gods zooals het door de oogen of door de ooren uit de Schrift wordt opgenomen in het zedelijk bewustzijn.

De Socinianen noemen Christus het Woord van God, omdat hij, vóór zijn openbaar optreden, in den hemel door God zelf onderricht, naar zijn profetisch ambt ons het raadsbesluit van God om ons het eeuwige leven te schenken, door zijn Evangelie verkondigde.

Zoo ook Nittert Obbes.

Hij belijdt, dat Christus het Woord des Vaders heet ten aanzien van zijn ambt, hetwelk was den wil des Vaders te verkondigen door het woord of de woorden des levens, en dat hetgeen Christus heeft gesproken en geleerd geheel hetzelfde is, dat de Evangelisten en Apostelen geleerd en beschreven hebben, weshalve er geen tweeërlei, maar slechts één Woord Gods is [3]).

Bovendien weigert Nittert met Rynier Wijbrands en diens mededienaars te gelooven, „dat de mensch tot zijne wedergeboorte niet medewerkt, doch daarbij geheel lijdelijk is, houdt hij het er voor, dat ieder zijne eigene zaligheid kan werken'' [4]).

Wat al stoutigheden!

Geen wonder dat de Amsterdamsche leeraars, ondanks hun

---

1) Zie Hoofdst. I bl. 12—15.

2) Een houw op H. de Ries c. s., die zich beriepen op uitspraken van het Evangelie van Johannes, hierop bijv. dat men wordt wedergeboren uit water en geest; vgl.: Teghenlooper ontmoetende den Meester van den Voorlooper bl. 8.

3) Teghenlooper ontmoetende den Meester van den Voorlooper bl. 4.

4) Onbillyckheyd der Proceduren teghen N. Obbes enz. bl. 14.

wensch om meer onrust in de gemeente te voorkomen en het antwoord van de Ries op den Raeghbesem af te wachten [1]), eindelijk besluiten handelend op te treden.

Zij beginnen alvast met de gemeente tegen N. Obbes te waarschuwen, niet altijd op kalmen toon; althans naar het getuigenis van hunne tegenpartij heeft „den Predickstoel dickwils van hare hevighe Predicatien gheroockt" [2]), en werd Nittert weldra door velen met den nek aangezien en van zijne nering beroofd, het brood hem uit den mond gestooten. Wat het was, dat de leeraars in hunne reden lieten doorschemeren en waardoor zij binnen korten tijd zoovelen op Nittert Obbes verbitterd maakten, daaromtrent geven zij zelf eene vingerwijzing, waar zij verklaren, dat „syn disputeren oft liever confereren onder *Socini* naem en te segghen: *soo seydt Socinus*, als hij somtydts met yemandt sprack, hem *suspect* heeft ghemaeckt [3]).

Dra spreken zij hem ook aan over zijn Raeghbesem. Zij kunnen echter voorshands niet veel uit hem krijgen, daar hij zich met uitvluchten zoekt te redden. Hij is nu eenmaal een voorzichtig man. Als iemand hem beschuldigt, dat *hij* tegen de Ries dien Raeghbesem uitgaf, antwoordt hij: Dat is zoo niet, en ziet hierin geen kwaad, omdat men, tegenover dergelijke menschen, die half zinneloos schijnen, waarheid spreken en waarheid verzwijgen mag [4]).

Nittert doet aan wat men noemt menniste streken.

De leeraars, Rijnier Wijbrands, Pieter Andriesz en Cornelis Claesz, achten het nu het beste eene vergadering van de dienaren te houden en Nittert te verzoeken hierbij tegenwoordig te zijn. In die bijeenkomst van 28 Nov. 1625 zegt R. Wijbrands tot Nittert, dat de dienaars hem hebben ontboden, wijl zij zich geërgerd hebben aan de uitgaaf van zijn Raegh-Besem. Hebt gij, herneemt Nittert, allen het boek dan reeds gelezen? Uit het ontkennend antwoord der meesten meent hij te mogen besluiten, dat zij maar ergernis voorwenden. 't Schijnt niet bij hem te zijn opgekomen, dat reeds de titel van zijn boek voldoende was om hen te ontstemmen. Op hunne

1) Apologia bl. 24.
2) Onbillyckheyd der Proceduren enz. bl. 7.
3) Apologia bl. 55.
4) N. Obbes. Oprechtigheyd enz. blz. 3 vv.

desbetreffende vraag erkent hij den Raeghbesem als zijn werk, doch beweert aan uitgaaf en titel onschuldig te zijn. Nader ondervraagd, bekent hij evenwel, dat hij van het drukken al kennis droeg, eer het werk geheel was afgedrukt. Slechts droppelsgewijs lekt de waarheid uit. Het maakt den indruk alsof Nittert gaarne nogmaals de uitvlucht had willen bezigen, dat niet hij den Raeghbesem tegen de Ries *uitgaf*, wijl een ander dien titel bedacht en het boek liet drukken, en alsof hij erg veel lust had om wederom de halve waarheid te zeggen en de andere helft te verzwijgen. Maar hij begrijpt, dat dit in deze vergadering niet zal gelukken. Als hij zich het volgende jaar in openbaren geschrifte zal verdedigen, zal hij zijne dubbelzinnigheid weder aan het licht brengen, herhalen dat de uitgaaf en druk buiten zijn medeweten zijn geschied, doch er bijvoegen, dat hij den drukker voorstelde hem de nog onverkochte exemplaren af te koopen, maar van dit plan weder afzag èn om de kosten èn omdat er al zooveel exemplaren onder de menschen waren gebracht [1]), en daarom aan de zaak haar beloop liet [2]). Hij zal bij diezelfde gelegenheid erkennen, dat hij met de Ries overeenkwam de geschilpunten schriftelijk te behandelen, maar zich tegen de beschuldiging van woordbreuk verweren met de uitvlucht, dat er geen accoord of vaste verbintenis tusschen hen werd aangegaan en hij derhalve niet verplicht was iets te stellen en de Ries te overhandigen.

Deze man houdt graag een slag om den arm.

Gevraagd of hij, indien hij den titel van het boek niet bedacht, toch niet juist zóó als die titel te verstaan gaf oordeelde over de leer van zijne medediensars, houdt hij zwijgen voor goud. Eerst als men sterker aandringt, verklaart hij, dat hij die leer voor eene dwaling houdt, zóó groot en schadelijk als er ooit eene onder de Christenen was. Dan, alsof hij blij is aan het gesprek eene andere wending te kunnen geven, valt hij eensklaps den leeraar Pieter Andriesz aan over diens onlangs gehouden preek over den tekst: Bekeert u, want het koninkrijk der hemelen is nabij gekomen: „*sotte grollen*" heeft Pieter Andriesz gepreekt, want hij heeft de menschen eerst

1) Alsof hij dit niet reeds te voren wist.

2) N. Obbes. Oprechtigheyd enz. blz. 3 vv.

tot boete vermaand en daarna de nietigheid van den zondaar en diens gering vermogen om uit zich zelf en door eigen kracht de bekeering te volbrengen aangetoond en gewezen op de noodzakelijkheid van de hulp en de gratie en den H. Geest af te smeeken van God. Is het niet zot de menschen eerst te leeren, dat zij zich moeten bekeeren en vervolgens dat zij 't niet kunnen?

Zoodra de Raeghbesem met zijn onverdedigbaren titel maar op zij is geschoven en Nittert op zijne gewone manier zijne bedenkingen tegen anderer zienswijs kan inbrengen, voelt hij zich op veilig terrein, beweegt hij zich vrijer en spreekt hij openhartiger.

De overigen houden zich daarentegen aan den Raeghbesem vast. Den 4en December nemen R. Wijbrands, P. Andriesz en Cornelis Claesz, met hunne kerkedienaars [1]) vergaderd, het besluit om Nittert Obbes te verzoeken voor ditmaal „in zijn dienst stil te staan" en zich van het Avondmaal te onthouden, wijl hij jegens de Ries zijn woord niet hield en door zijn boek veel aanstoot gaf, en hem tevens te doen weten, dat zij wat de zaak betreft, die in geschil is, het boek van de Ries zullen afwachten maar inmiddels gaarne bereid zijn te doen wat zij kunnen om hem en de Ries weder tot elkander te brengen.

Eene week later betuigt Nittert in de vergadering van den kerkeraad, dat hij het verlangde niet doen kan en ook niet doen wil en omtrent de zotte grollen van Pieter Andriesz. bij zijne meening blijft.

De drie leeraars vergaderen den 18en December op nieuw met den kerkeraad. Met op één na algemeene stemmen wordt het besluit van 4 December aangaande het tot Nittert te richten verzoek gehandhaafd, met dien verstande, dat het niet zooals den vorigen keer door een leeraar als een vriendschappelijke wenk, maar door den koster als een officiëel verzoek aan Nittert zal worden overgebracht.

Nittert vat dit op alsof zij hem het Avondmaal verbieden. Hij spoedt zich volgens zijn eigen zeggen [2]) den volgenden dag, volgens zijne tegenpartij [3]) twee dagen later, naar R. Wijbrands

1) De kerkeraad.
2) N. Obbes. Oprechtigheyd enz. bl. 13.
3) Apologia.

om te betoogen dat zij daartoe geen recht hebben; waarop R. Wijbrands hem verzekert, dat het zóó niet bedoeld werd, wijl het geen besluit der gemeente, slechts een wensch en verzoek van de dienaars is, geuit in de hoop, dat hij hun hierin te wille zal zijn.

Nittert en zijne vrienden zullen het later wel voorstellen alsof R. Wijbrands op barschen toon zeide, dat het eenmaal zoo besloten was en nu zoo moest blijven, en hiermede trachten te bewijzen, dat het hier „geen simpel verzoek of bede gold, zooals de andere partij het deed voorkomen, doch heerschen en gebieden was" [1]). Maar de welwillende houding van sommige dienaars, ook van den leeraar Cornelis Claesz Ansloo op 21 December in de kerkekamer, waarvan Nittert zelf in zijn verweerschrift getuigenis aflegt [2]), pleit tegen deze laatste bewering. Het behoeft daarenboven niet juist aan heerschzucht te worden toegeschreven, als R. Wijbrands Zaterdag 20 December, den dag vóór het Avondmaal, weigert op het verzoek van een paar dienaars eene nieuwe vergadering van den kerkeraad te beleggen; ook zonderdat er heerschzucht bij in 't spel komt, kan men het ongepast vinden een college bijeen te roepen om te beraadslagen over eene zaak, waarin ditzelfde college twee dagen te voren eene beslissing nam.

Inmiddels trekken Nitterts geestverwanten voor hem partij en sporen hem aan zich niet aan den kerkeraad te storen, maar tegen diens verlangen deel te nemen aan het Avondmaal. Zoo breekt de 21ste December aan, de dag der Avondmaalsviering, aan beide zijden zeker met spanning verbeid.

Een half uur voor den aanvang der godsdienstoefening zijn de dienaars in de kerkekamer bijeen. Daar verschijnt Nittert Obbes. Allen zwijgen, ook hij houdt zich stil. Maar stroef en strak staat Pieter Andriesz vóór zich te kijken. Hem is de komst van Nittert bijzonder onaangenaam: aanstonds moet hij voor de gemeente het woord voeren en het Avondmaal bedienen, en hij weet maar al te goed hoe Nittert hem reeds over twee preeken heeft aangevallen, om zijne eigene kettersche meeningen aan den man te brengen. Is dit al genoeg om hem

1) N. Obbes a. w. bl. 13. Onbillyckheid der Proceduren bl. 6 vv.
2) N. Obbes a. w. bl. 14, 15.

zenuwachtig te maken, zijne gejaagdheid wordt nog verhoogd door de gedachte, dat Nittert het plan heeft aan te zitten aan het Avondmaal en den tot tweemaal toe uitgesproken wensch der dienaren te trotseeren. Weldra kan hij zich niet langer bedwingen. Is het, vraagt hij, uw voornemen met ons eenigheid te houden ondanks het u gedane verzoek? Nittert verlangt inderdaad te worden toegelaten: indien hij in woorden of werken iets mag hebben misdaan, vraagt hij daarvoor vergiffenis, nochtans zonder te bekennen, dat hij ergens verkeerd in handelde. Het betreft, herneemt Pieter Andriesz, geen particuliere zaak tusschen ons en u, maar eene algemeene zaak, waarover men van meening kan verschillen en toch met zijne tegenpartij bevriend blijven, zooals met Papisten en Gereformeerden, met wie men desniettemin geen Avondmaal viert. En de overige dienaars? vraagt Nittert; willen zij allen mij van 't Avondmaal weren alleen om Pieter Andriesz? Neen, antwoordt Cornelis Claesz, maar 't is ons aller verzoek! De andere dienaars zwijgen. Straks neemt Pieter Andriesz wederom het woord. Doet gij, voegt hij Nittert toe, naar ons goedvinden, zoo zal het mij lief zijn; zoo niet, dan zult gij ons bedroeven en mij hinderen in mijn dienst, doch ik zal het lijden. Maar ik beloof u, valt Nittert in, als ik het Avondmaal met u gehouden heb, stil in de bank te zullen gaan zitten en mij niet met uw dienst te zullen bemoeien. [1]) Nu mengen ook andere dienaars zich in het gesprek. Gerrit Lamberts smeekt gedurig: Ei vrienden, weest tevreden en laat ons binnen gaan. [2]) Evenzoo vermaant Bartholomeus Sijmensz: laat ons ingaan, wijl de man zich aldus verklaard heeft. Meermalen komt de leeraar Cornelis Claesz met vriendelijken drang tusschenbeide met een: Kom, kom, laat ons binnengaan. Maar Pieter Andriesz blijft bezwaar maken. Welnu dan, broeders, roept ten laatste Nittert Obbes, ik heb alles gedaan wat ik kon en ben onschuldig aan de ergernis, die hieruit zal voortkomen. Ik wensch u des Heeren vrede en beveel mijne zaak aan God. [3])

---

1) Apologia enz. — N. Obbes. Oprechtigheid enz. bl. 15.

2) Uit de kerkekamer in de kerk.

3) N. Obbes. Oprechtigheyd enz. bl. 14, 15. vgl.: Onbillyckheyd der Proceduren enz. bl. 7, 8.

Met deze woorden verlaat hij de kerkekamer.

Onder het naar huis gaan ontmoet hij zijn vriend Jan Theunisz, den brandewijnkooper, en vertelt hem wat er is voorgevallen. [1])

Ongelukkiger kon het niet treffen voor de rust der gemeente. Want Jan Theunisz van de Os in de Bruiloft is niet alleen een vurig aanhanger van Nittert Obbes, maar ook een zeer hartstochtelijk en driftig man. Hij beroemde er zich op, dat hij vroeger „de echtmydersche Vermaenders" in 't aangezicht had wederstaan en „tot weringe van scheurmaken" tegen die van den kleinen Spijker zijn baard ten deele had laten uittrekken. [2]) Hij is dus voor geen klein gerucht vervaard.

Woedend over hetgeen hij pas gehoord heeft, vliegt hij naar het vermaanhuis, om Pieter Andriesz zijne vijandschap tegen Nittert Obbes te verwijten. De dienst is al begonnen, Pieter Andriesz staat reeds op den preekstoel. Maar wat raakt dit Jan Theunisz? „Ik hebbe, zegt hij zelf, met goede insicht ende met ontdeckinghe myns hoofts, hem siende op de stoel staen teghen hem geseyt: Pieter Andriesz comt af, ick hebbe u wat te segghen; maer soo terstont ghehouden ende ghetogen wordende, seyde ick voorts: sout ghy soo alleen Nittert Obbensz, die so vroom is als ghy, van het Avondmael soecken te houden, verschoonende eenighsins R. W. ende C. C. die uyt luyt haer woorden daer nae teghen myn ghebruyckt gheen verschooninghe waerdigh syn. Doch niet willende vande Galerie afgaen (al soo my dese saacke met andere Broeders teghens hem mede aenginck ende wel meer gebeurt is, datmen een Menniste Vermaender inde vergaderinghe aenghesproken heeft, want hoe soudemen 'tanders de Ghemeente segghen ofte te weten doen connen: ick niet willende, segh ick, afgaen, alhoewel men myn trock, stiet ende als met Diefleyders voort stoude (daer Cornelis Claesz. als Schout achter ginck) ende men myn clederen scheurde ende vande Trappen sochte te rocken ende te trecken, dreygend myn noch segghende: wij sullen de Schout haalen, ginck oock niet af voor ghedane beloften van dat Pieter Andriesz terstont by myn soude af-

1) Apologia bl. 13.

2) Jan Theunisz. Redenen ende verthooniughe, Ao. 1625.

komen ende myn hooren spreken, welke beloften Cornelis Claesz. my dede met handt-tastingh voor daer toe ghenomen ghetuygen: So ben ick afghegaen met eenighe Broederen, die van Pieter Andriesz. syn doen seyden niet te weten ende nae dat ick byna een half ure soo int voor-Huys als inde voor-Camer hadde vertoeft met dese weynigh Broeders ghesproken hebbende ende Cornelis Claesz. aen syn beloften in ghebreke bleef ende men my seyde, ick behoefde Pieter Andriesz nu niet te spreken, ick hadde de Basuyne nu genoech geblasen ende eyndelylck siende my opgesloten, hebbe so moeten lytsaemlyck lyden ende uytgaan, gaende tsamen met een Broeder na syn Huys toe: betonende hem wel bemoeyt over Pieter Andriesz. sulcx syn doen buyten weten vande Broederschap" [1]).

Wat er verder gebeurd is, kan niet met zekerheid worden uitgemaakt. Volgens de tegenpartij is Jan Theunisz een oogenblik later weder woedend naar binnen gevlogen, om een stuk van het overgebleven avondmaalsbrood met een „schotel" van den overgebleven wijn te grijpen en hiermede openlijk en zonder mantel, het brood in de eene, den wijn in de andere hand langs de straten te loopen naar het huis van Nittert Obbes, opdat ook deze het brood en den wijn der gemeenschap zou genieten [2]).

Dit is loutre leugen, verzekert Nittert Obbes, ik heb althans geen brood of wijn gezien, noch ik noch één van mijn huisgezin heeft ze geproefd; het verhaal dient alleen om mij zwart te maken, daar Jan Theunisz. door zijn tegenspreken in verachting is, ofschoon vele broeders en dienaars, ja zelfs ook de leeraars zijn huis vroeger druk bezochten en het spel en de muziek hoorden en zijne dischgenooten waren [3]).

Nittert is geen man, die verdient dadelijk op zijn woord te worden geloofd. Het blijft dus bij zooveel onderlinge wederspraak onzeker of het schandaal al of niet geschied zij.

Dit alleen schijnt vast te staan, dat Jan Theunisz. in woede

---

1) Jan Theunisz. Redenen ende verthooninghe hoe ende waerom Jan Theunisz. op Sondach smorgens den 21 Dec. comende inde groote Spycker, willende Pieter Andriesz. spreken: syn voor bestrafte doen de Broederschap te kennen gegeven heeft. (Gedrukt te Amsterdam A° 1625).

2) Apologia enz. bl. 13.

3) N. Obbes. Oprechtighexd. bl. 17.

brood en wijn kwam grijpen en er mee verdween. Dit toch zouden de leeraars niet hebben durven *verzinnen* in hunne Apologie, die reeds in 1626 verscheen, want de gansche gemeente kon hen controleeren en zou hen dan van onoprechtheid hebben beschuldigd. Maar nu dringt de vraag zich op met welke bedoeling Jan Theunisz. brood en wijn uit de kerk is komen halen, indien hij ze niet aan Nittert gebracht heeft? Er is geen antwoord.

Heeft Nittert zich misschien weder dubbelzinnig uitgelaten? Heeft hij wellicht de halve waarheid gezegd en de andere helft verbloemd, terecht verzekerd, dat hij noch iemand van de zijnen dat brood en dien wijn gezien of geproefd had, doch verzwegen, dat zij wel te zijnent waren gebracht? Volgens zijne eigene bekentenis achtte hij zulk eene manier van doen niet ongeoorloofd. Hoe dit zij, het schandaal, dat in de kerk was gebeurd, zette de gemoederen van weerskanten in vuur en vlam, zoodat de geheele gemeente eerlang verdeeld was in twee vijandige kampen, die elkander op 't hevigst bestookten.

De voorstanders van Nittert namen het den dienaars zeer kwalijk, dat zij hem buiten voorkennis van de gemeente van het Avondmaal hadden geweerd, waartoe zij immers geen recht hadden; want wie had hun dat meesterschap, die pauselijke macht verleend; ja reeds omdat de dienaars in de zaak partij waren [1]), kwam het niet te pas en moesten de overigen dit nu maar „voor suiker opeten?" Was Nittert Obbes niet even goed een leeraar der gemeente als Rijnier, Pieter en Cornelis? stond hij niet met hen gelijk? „Maer dese quanten nemen haer dese macht en authoriteyt aen om over haren mededienaer soodanighen heerschappije te voeren, hem weerende van de ghemeenschap des Avondtmaels, om dat sy met hem niet te vreden syn, om seecker gheschil in de Leere, daer in sy selfs het grootste onghelyck hebben, niet teghenstaende N. O. haer presenteert te dragen en versoeckt van haer gedragen te syn." [2])

Ook Nittert zelf deed zijn best om zijn goed recht te verdedigen. Vooral de beschuldiging van *Socinianerij* wraakte hij met de grootste beslistheid. Dat ik, schreef hij [3]), zou gedisputeerd en gecon-

1) Onbillyckheyd der Proceduren enz. bl. 7—14.
2) Teghenlooper enz. bl. 2, 3.
3) N. Obbes. Oprechtigheyd enz. bl. 19.

fereerd hebben onder Socinus' naam is een openbare leugen. Ik heb Socinus' boeken nooit gelezen, ik kan ze zelfs niet lezen, omdat zij in 't Latijn geschreven zijn; ik vermaan de menschen steeds zich alleen te houden aan de woorden des Heeren. Moet men de lieden dan tegen mij ophitsen? Er zijn zelfs, die zich laten gebruiken als boden in steden en dorpen om mijnen en veler vromen naam te lasteren, en uit te strooien, dat wij Socinianen zijn en geene rechte kennis hebben van den persoon van Christus of zijn ambt en den H. Geest en de opstanding der dooden loochenen. O goddelooze lasteringen! Wie heeft ooit zulke afgrijselijkheden van mij gehoord? wie ter wereld kan mij daarvan overtuigen?

Was dit misschien al weer eene halve waarheid? Stel, dat Nittert geen Latijn kende en de boeken van Socinus zelf werkelijk niet lezen kon en niet gelezen heeft — kon hij dan hun inhoud niet kennen uit gesprekken, of de denkbeelden van Socinus en de Socinianen niet hebben geleerd uit duitsche geschriften, zooals den kleinen catechismus van Schmalz of de Unterrichtung van Ostorodt? Was hij alleen een vreemdeling in Jerusalem, dat hij niets verstond van hetgeen honderden in den lande vernamen? Was zijne overeenstemming met het Socinianisme geheel toevallig, en zou een Rijnier Wijbrands het reeds een half jaar na het ontstaan van den twist gewaagd hebben de beschuldiging, dat Nittert „*onder Socini naam*" disputeerde en confereerde zoo maar uit de lucht te grijpen en toch te laten drukken? Geloove het wie kan! Ons is Nittert Obbes de man niet om op zijn woord te worden vertrouwd.

In elk geval school er achter den twist heel wat meer dan gegeven aanstoot en ontvangen ergernis wegens de uitgaaf van den Raeghbesem tegen de Ries.

Op den bodem der harten woelde *de leer*.

Als er in 1626 een vloed van geschriften uitstroomt; als *van de zijde der Amsterdamsche leeraars* en hunne vrienden een *Dialogus* verschijnt ofte Tsamensprekinghe tusschen een waerheydt-soeckende Neutralist, ghenaemt Vrederick, ende een Waterlandtsch Broeder over 't verschil tusschen de Leeraren

der vereenighde Gemeynten ende Nittert Obbes aengaende 't woordt Godts, straks gevolgd door de *Apologia* ofte verantwoordinghe ghestelt door Reynier Wybrantsz., Pieter Andriesz en Cornelis Claesz., Bedienaers des goddelycken Woordts der Vereenighde Gemeente binnen Amstelredam tot onderrechtinghe van alle oprechte Broeders en Zusters synde in de selve Gemeente, diemen oock Waterlanders noemt; als ten antwoord hierop *Nittert Obbes en de zijnen* uitgeven de *Onbillickheyd der Proceduren* gepleeght bij R. Wybrantsz., Pieter Andriesz. ende Cornelis Claesz., Bedienders des Goddelycken Woordts in de groote Spycker der Waterlanders tot Amsterdam, teghen Nittert Obbes, haeren Mededienaer, gesteldt door een Liefhebber der Waerheydt ende haeter van onbillickheyd tot waerschouwinghe van alle oprechte Broeders en Zusters, synde in de Ghemeynte, diemen Waterlanders noemt, kort daarna *een Teghenlooper*, ontmoetende den Meester van den Voorlooper, om 't punct des Gheschils tusschen Hans de Rys ende Nittert Obbes claer voor te stellen: ofte Aenwysinghe van d'onwaerheyden, ontrouwigheden en mis-slaghen, Begaen in seecker Dialogus (soo het schijnt) ghesteldt door Cornelis Claesz. met behulp van Hans de Rys, en eindelijk de *Oprechtigheyd* van Reynier Wybrandsz. Pieter Andriesz. en Cornelis Claesz., by haer ghepleeght in seecker Boeck ghenaemt Apologia ofte verantwoordinghe, gesteldt en aengewezen door Nittert Obbes, dan is het niet slechts eene personenquaestie, maar wel degelijk het verschil van godsdienstige meening, dat de hoofden verhit en de pen in gal doet doopen.

De *personenquaestie* drijft den schrijver van de Onbillickheyd der Proceduren, als hij zijn woord aan den lezer dicht:

> Ghy, die door d'heldre glans van uwen Spycker-geest
> Die Ghy een Enge waent, geblinthoeckt syt geweest,
> Comt, leert hier uyt dit Schrift, dat onder d'heylghe gryn
> Geen sacht-aert schaepjen, maer gal-bitt're Menschen syn.

De *geloofsquaestie* is aan de orde in den Dialogus, waar het heet: De Vereenigden leeren: Er is tweeërlei Woord Gods, nl. het beschreven Woord en het levende Woord, dat is Christus. Nittert Obbes en de zijnen leeren: Er is maar één Woord Gods, nl. het beschreven Woord. De Vereenigden belijden naar

't getuigenis van Gods beschreven Woord, dat God in zijne heiligen woont en het werk der wedergeboorte in hen volbrengt, dat de geest van Christus de geloovigen inwendig leert, op geestelijke wijze doopt, spijzigt, bestuurt, beweegt en drijft naar zijn heiligen, goddelijken wil, doch alleen in overeenstemming, nooit in strijd met zijn geopenbaard Woord, het beschreven Woord; zoodat zij ten onrechte van geestdrijverij worden beschuldigd, daar zij alle ingevingen of droomen verwerpen, die in strijd zijn met het Woord Gods. Gelijk de geest der zonde den mensch ten kwade drijft, zoo drijft de geest van Christus de geloovigen, in wie hij woont en werkt, ten goede. Nittert Obbes en de zijnen daarentegen beweren, dat zij de zondaren door het letterlijke Woord of de hoorbare predikatie kunnen „wederbaren" en dat de predikers in dezen zin geestelijke vaders zijn, en schrijven hiermee aan menschen toe wat alleen het werk is van God [1]).

De *geloofsquaestie* wordt zelfs ronduit als de hoofdzaak voorgesteld, wanneer de Amsterdamsche leeraars in hunne Apologie aan 't adres van den auteur van de Onbillickheyd der Proceduren schrijven: Wiens boeken deze schrijver het liefst gelezen en onderzocht wil hebben? Wij gelooven die van Socinus en zijns gelijken, wiens meening hij het meest in deze quaestie schijnt te defendeeren en wij het meest tegen zijn [2]).

De *geloofsquaestie* noopt Nittert Obbes in geschrifte de beschuldiging van Socinianerij met groot misbaar van zich af te werpen.

Onder dit alles laat zich de Doopsgezinde geest toch nog herkennen aan den ijver voor de rechten der gemeente door beide partijen aan den dag gelegd, hetzij door verzet tegen een vermeenden aanslag op de vrijheid van hare leden, hetzij door driftige wederlegging van de beschuldiging van onverdraagzaamheid, heerschzucht en aanmatiging. Laat niet toe, roept er een broeder [3]), dat onze gemeente, die tot dusver den naam had van verdraagzaam te zijn, bezoedeld worde met een „Tytel van den heerschende secte," want velen zeggen nu:

1) Dialogus, bl. 14, 15. vergelijk over het levende Woord Christus beneden bl. 267—269.

2) Apologia enz. bl. 37.

3) Onbillickheyd. bl. 14.

Is dit het volk, dat zooveel van verdragen en dulden placht te spreken en in boeken te schrijven, toen zij in geschil waren met degenen, die van hen zijn afgeweken? [1])

Op hunne beurt komen R. Wybrands en de zijnen er tegen op, dat zij de rechten der gemeente zouden willen verkorten, terwijl zij met den meesten nadruk verzekeren, dat het Avondmaal Nittert Obbes niet door hen verboden werd, al werd het hem, daar hij afwezig was, niet gegeven, en al was 't waar, dat zij het hem niet gaarne geven wilden [2]). Leugen noemen zij het, dat zij leeraars alleen de gansche zaak bedisselden; zij deden immers alles in overleg met hunne kerkedienaren, die beide keeren allen op één na present waren [3]).

Desniettegenstaande was het *verschil van godsdienstige overtuiging de grondoorzaak van den twist.*

De Waterlandsche leeraars hebben „zorgvuldig gewaakt voor de *gezonde leere des geloofs* en het hun plicht geacht zich tegen wangevoelens aan te kanten, zoowel iemand van het heilig Avondmaal afwerende, ja zelfs eenen Leeraar in zijnen dienst opschortende, die dwaalde in de voornaamste geloofsleerstukken, als die in zijne zeden en zijn gedrag betoonde te zijn veeleer een kind der duisternis dan des Lichts, gelijk zij ook niet duister in hun verantwoordinge de schadelijke dwalingen en leer van Socinus te keer gaan" [4]).

Juist andersom stelt terzelfder tijd, in 1626, een vriend van Nittert Obbes, een „Liefhebber der waarheid," in het licht, dat de partij van Hans de Ries het geschreven Evangelie verlaagt tot een handboekje of wegwijzer naar een beter Woord, en anderen het spoor bijster maakt, daar ieder evenveel recht heeft als zijn naaste om zijne bijzondere ingevingen voor Gods Woord te houden, terwijl inderdaad het uitwendige, beschreven Woord het eenige instrument en middel is, „daer deur Godt ordinaris inden menschen werckt het gheloove ende de bekeeringhe." Hevig vaart deze Liefhebber der waarheid uit tegen de voorstanders van het *inwendige* Woord, door wier

---

1) De verdraagzame Vereenigden van wie de „Afgedeelden" zich afscheidden. Zie Hoofdst. II bl. 48—51.

2) Apologia. bl. 19.

3) Apologia. bl. 23.

4) Schijn. Geschiedenis der Mennoniten III. bl. 116, 117.

„magnifique" inbeeldingen Christus niet geëerd, dikwijls zelfs onteerd wordt, en tegen hen, die „met hun fantastycque ende hoogh-loopende concepten de Majesteyt Godes en syn actien hebben willen uytbreyden en verheffen," maar aldus in velerlei zotte speculatiën en dwalingen zijn vervallen en hierdoor de schuld dragen van de vele twisten, waarin de gemeente nu versmoort en verward is. Hem dunkt de eer van Christus niet verkort, wanneer men zegt, dat Christus wedergeboren doet worden en zalig maakt door het woord, geenszins omdat hij het niet anders kan, maar wijl hij het niet anders wil. Veeleer is de meening van Nitterts tegenstanders uit den booze, ja vooral niet minder verderfelijk dan het Roomsche geloof. „De Papisten binden de menschen aen Traditien evenals aen het Woordt Godts, dat is Tyrannie; dese luyden [1]) maken de menschen los van het rechte Woordt Godts en binden ze aen een stroo, dat is onghebondenheydt. Ghene binden alle de werelt aen eenderley Woordt; dese binden niemandt maer laten elck een sich selven binden aen syn eyghen woordt, dat hij hem sterck inbeelden kan Godts woordt te syn. Ghene oordeelen al de werelt, dese konnen andere niet oordeelen noch van anderen gheoordeelt worden, elck een is sijn eyghen rechter: want elck een heeft syn inspiratie en syn woordt, dat hij voor Godes Woordt houdt. Ick weet niet wie van beyden de snoodste syn" [2]).

Żóó woedde de partijschap.

De gemeente kon nu nog alleen de vereenigde heeten, wanneer men slechts dacht aan de uitwendige eenheid van hare verschillende bestanddeelen. Zij was van den beruchten Avondmaalsdag af bijna hopeloos verdeeld in de aanhangers van Nittert Obbes en de vrienden en vereerders van de drie Amsterdamsche leeraars en Hans de Ries.

Zoo mocht het niet blijven. De rust van elk der strijders persoonlijk en het welzijn der gemeente waren er mee gemoeid. Wij kunnen ons voorstellen, dat vele broeders en zusters be-

1) H. de Ries, R Wybrands, P. Andriesz., Cornelis Claesz. c. s.

2) Oordeel over 't verschil van 't Ordinaris middel van 's Menschen Bekeeringhe onlangs voorghevallen tot Amsterdam int groote Spycker. enz. A° 1626.

gonnen te verlangen naar 't herstel van den vrede, en al weten wij 't niet, toch vermoeden wij, dat het juist deze vredelievenden en stillen zijn geweest, die de woordvoerders der partijen door vermaan en smeekingen bewogen met elkander bijeen te komen om een vergelijk te treffen. Waren er niet reeds op dien morgen van 21 December, ook in den kerkeraad, die de oneenigheid poogden te sussen en hiermede toonden, dat zij alles niet op haren en snaren wenschten te zetten?

Dit is zeker, dat de partijen overeenkwamen zes onzijdige Waterlandsche leeraars uit te noodigen eene belijdenis op te stellen, in de hoop dat beide partijen zich daarbij zouden kunnen neerleggen.

Rippert Eenkes, Yme de Ring, Hans Alenson, Engel Pietersz., Gerrit Jansz. en Jan de Pla, daartoe gevraagd, kweten zich met prijzenswaardigen spoed van hunne taak en boden nog in 1626 den twistenden 13 artikelen aan als een grondslag des vredes. Den 5den September 1626 werden deze artikelen behalve door de zes genoemde leeraars onderteekend door R. Wybrands, P. Andriesz., Corn. Claesz., H. de Ries, Thomas Piges en Pieter Daniels, te samen 12 Waterlandsche leeraars. Vervolgens werden zij Nittert Obbes voorgelezen en hem in afschrift ter hand gesteld, opdat hij er zich goed op kon bedenken.

Of de leeraars op zijne instemming gerust waren?

De inhoud van de artikelen was niet zoodanig, dat zij hierop vast mochten rekenen. De gansche twist liep immers over de vraag *hoe* God de wedergeboorte van den zondaar bewerkte, òf alleen, zooals N. Obbes volhield, door het beschreven Woord, het eenige Woord Gods, òf, naar de meening van Hans de Ries en zijne vrienden, door tweeërlei Woord, het uitwendige Woord der Schrift en het inwendige Woord, nl. Christus, het levende Woord Gods. Maar nu werd beleden:

Art. 2. Er is *tweeërlei* Woord Gods. Het eene is Jezus Christus, de eeniggeboren Zoon van God, het levende, almachtige en levendmakende Woord van alle eeuwigheid tot alle eeuwigheid, waardoor God de Vader geschapen en gemaakt heeft alle Creaturen. Het andere is het geschreven Woord Gods, begrepen in de Kanonieke boeken der H. Schrift, dat in der tijd begonnen, geopenbaard en ons gegeven is en dat ook in der tijd zal eindigen.

Art. 3. Dat dit tweeërlei Woord ons tot bevordering van onze zaligheid is gegeven, te weten het Woord der Schrift om ons te openbaren wat wij zijn: zondaren, en wat wij moeten worden: heiligen en hoe daartoe te komen: door Jezus Christus, het levende Woord des Vaders; daarom ons daartoe wijst, mits vervattende de beloften van zijne hulpe, troost en eindelijk de eeuwige zaligheid. En overzulks dat onze hulpe als verzoeninge, verlossinge van zonden en doodinge van dien, als ook de ware verlichtinge, gevinge van nieuwe lusten en goddelijke krachten om heilig te kunnen leven, in Hem bestaat.

Art. 7. Dat wij, alzoo wij zonder vernieuwinge, wedergeboorte, rechtvaardigmakinge en heiligmakinge tot de eeuwige zaligheid niet mogen komen, bekennen dat wij door het geschreven Woord Gods tot het betrachten, begeeren en bidden van deze gave geroepen, vermaand en gevorderd worden, in welk beschreven Woord Gods ons ook bekend gemaakt worden de zaligmakende werken, die door de kracht en werkinge des H. Geests in ons te wegen gebracht zullen worden. Dierhalven wij met Paulus zeggen, dat alle Schrift van God ingegeven is nut tot Leeringe, tot straffinge, tot beteringe, tot onderwijzinge in de rechtvaardigheid, dat een mensche Gods zij volkomen geschikt tot alle goede werken.

Art. 8. Hij, Jezus Christus, dat Woord des Vaders, is 't die door deze zijne gave des H. Geestes eigentlijk ons inwendig verlicht, leert, ingeeft, indachtig maakt, ontsteekt, beweegt, neigt en drijft tot alle goede werken, ons ook gevend kracht en vermogen (dat wij te voren derfden) om gemelde goede werken te doen; dat is, met lust en vermaak de zonden af te leggen en te dooden, in ware gerechtigheid lustig en levendig te worden en alzoo, als nieuw levendiggemaakte wedergeborene menschen in heiligheid te leven, 't welke wij zeggen, zonder deze gave, alleen door het geschreven Woord onmogelijk waar te geschieden [1]).

1) Alle artikelen bij Schijn. a. W. III. bl. 119—126.

Voeg hierbij dat de Sociniaansche gevoelens art. 1 door de belijdenis van de drieëenheid en art. 5 en 9 door die van den zoendood van Christus wedersproken worden.

Mocht men dan verwachten, dat Nittert Obbes deze 13 artikelen onderteekenen, zich zelf aldus een slag in 't gezicht geven, immers verklaren zou, dat hij in zijne meening ten aanzien van het inwendige Woord geheel en al gedwaald had?

Of had men hoop, omdat de artikelen, waarop het in dezen aankwam zooals art. 3 niet volkomen duidelijk waren? Heeft men ze misschien met opzet hier en daar eenigszins duister gesteld, ruimte gelaten voor verschillende opvattingen om des te eerder tot vrede te komen? Durfde men zich met een goeden uitslag vleien wegens Nitterts neiging tot dubbelzinnigheid?

In dit geval heeft de berekening niet gefaald.

Den 8sten September 1626 zijn de dertien artikelen door Nittert Obbes onderteekend.

Hiermee was de vereenigde gemeente *van Sociniaansche smetten gezuiverd.*

Oogenschijnlijk was er nu vrede en geen gevaar. Of school er een adder onder 't gras? Bij een man zoo voorzichtig als Nittert Obbes waren vele dingen mogelijk — had hij zich wellicht een uitweg open gehouden?

Onder het door hem onderteekende officieele stuk schreef hij, dat hij na genoegzame bedenking verklaarde alle artikelen te gelooven en te belijden „ende in den gront ende substantie" aan te nemen en begeerde, dat al zijne geschriften in zoover als zij hiermede in strijd waren of schenen naar deze bekentenis zouden worden beoordeeld.

Diende dit „in den gront ende substantie" hem om zich over zijne lafheid bij zijne vrienden te verontschuldigen en den eisch zijner voormalige tegenpartij, dat hij zijne „wangevoelens" niet meer zou leeren, te beantwoorden met de betuiging, dat hij door die zoogenaamde wangevoelens in grond en substantie hunne eigene leer verkondigde en mitsdien de door hem onderteekende Belijdenis niet verloochende?

Hij schijnt zich althans niet naar zijne tegenpartij geschikt te hebben. Als Blaupot ten Cate twijfelend vraagt of Nittert na 8 September 1626 zijne Sociniaansche gevoelens heeft laten

varen [1]), verraadt hij daardoor, dat hij het niet gelooft. Terecht! Alle twijfel wijkt, als wij bemerken hoe een van Nitterts vrienden hem verdedigde met de vraag of N. Obbes die dubbelzinnige artikelen niet kon onderteekenen zonder af te wijken van zijn in den Raeghbesem uitgedrukt gevoelen, daar zij plaats open lieten voor allerlei vragen; gelijk deze vriend er niet minder dan 72 stelde. Mogen wij hieruit niet afleiden, dat Nittert het gevoelen in zijn Raeghbesem verkondigd bleef voorstaan en verbreiden? Waarom was 't noodig hem zoo te verdedigen? Immers, omdat men hem ondanks zijne onderteekening den vrede weigerde, hem *niet* in zijn dienst herstelde. Wat kon hiervan, na al wat er gebeurd was, de reden zijn? Wat anders dan dat hij, tegen de verwachting van zijne mededienaars, op den ouden voet voortging. Mocht de genoemde vriend hun al bitter toevoegen, of men jegens hem, dien men met de belofte van vrede te zullen sluiten bewogen had de artikelen te onderteekenen, wel met eene goede consciëntie en te goeder trouw handelde, als men hem in weerwil van die onderteekening den vrede weigerde [2]), Rynier Wijbrands c. s. konden met een gerust geweten antwoorden van ja.

De verdeeldheid bleef derhalve bestaan.

Straks komt ook Jan Theunisz. weer met zijne gewone heftigheid voor den dag. Hij heeft een nieuwen naam voor Nitterts tegenstanders bedacht. Naar Hans de Ries noemt hij ze Hanssieten. Hij scheldt hen uit voor „usurpeerders van de Groote Spycker". In eene gedrukte „Vrage tot vrede-vorderinghe aen de Hanssytsche Menniste Vermaners en aan alle Broeders en Zusters onder de Hanssytsche Bende sorteerende" eischt hij, dat zij N. Obbes weder tot den dienst toelaten, wijl er na de onderteekening van de artikelen niets meer overblijft te doen dan „den gemaeckten vrede" den broeders der gemeente voor te dragen en van weerskanten, als 't noodig geacht wordt, schuld te belijden [3]).

Dit is verloren moeite. Alles blijft zooals het was.

Nittert Obbes en zijn aanhang, „syne diaconen, broederen

---

1) Blaupot ten Cate. Geschiedenis der Doopsgezinden in Holland enz. I bl. 276.

2) Derthien Artyckelen ghestelt door Rippert Eenkens ende syne medehulpers. Daarachter de 72 vragen van Nitterts vriend.

3) Jan Theunisz. Vrage tot Vrede-vorderinghe A° 1626.

ende susteren" worden voortdurend uit den grooten Spijker geweerd. Alleen is er een drukker gepraat over Nitterts Socinianerij, waarschijnlijk omdat Nittert nu driester dan vroeger voor zijne meening uitkomt. Wie reeds is uitgeworpen behoeft zich niet meer te matigen.

Jan Theunisz althans spuwt vuur en vlam. Gij zijt zelf Socinianen, schreeuwt hij den Hanssieten toe. Eerst hieldt gij het met de Remonstranten en waart hun zeer genegen. Zoolang het hun wel ging en zij uwe discipelen schenen te willen worden, spreiddet gij uwe netten wijd uit om hen te vangen; zoodra alles hun tegenliep, hebt gij hen in den steek gelaten, u naar tijd en gelegenheid geschikt. En nu hebt gij „d'opspraeck onder den verhaten naem van Sociin gaende over de Remonstranten oock op N. O. ghesocht te schuyven", opdat gij zelf geen Arminianen (welken naam gij zaagt dat zeer gehaat was), veel minder nog Socinianen (die nog meer gehaat werden) zoudt schijnen te wezen en in de gunst komen bij de Kerkelijken. Door de vragen van Nittert Obbes aan Hans de Ries werd het ruchtbaar welk een schadelijk gevoelen gij drijft, en daarom hebt gij vervolgens „den Man als de Cop af doen houwen" [1]).

Nog in hetzelfde jaar, 16 Juni 1627, geeft Jan Theunisz uit: Een vraghe van Nittert Obbesz.: Is de Heylighe Schriftuer off 't beschreven Woord Gods Woord niet? Daaronder staat: Nitter Obbesz. antwoordt: Ick houde jae. Hieronder prijkt een prentje: H. de Ries knielende metten herten op syn Inwendigh oft onbeschreven Woord, met het bijschrift: Waer salmen den Sin van 't beschreven Woord haelen, soecken ende vinden? Hans de Rys antwoordt: onghetwyffelick niet in de Schriftuer: Alsoo het volghen moet uyt N. O. etc. seggen datse (de Sin off wille Gods) daer in niet begrepen is. Daaronder staat: Jan Theunisz vraeght hoe Hans de Rys soo stout is.

Dit is maar één blad. Aan de achterzijde dreigt Jan Theunisz.: wijl „de heerscheren der Hanssytsche secte vande Groote Spycker te Amsterdam" blijven verstooten den lieven en trouwen dienaar in 't Woord Nittert Obbesz., en met hem die zich gaarne onder zijn gehoor bevinden, zoo begeeren wij „participanten vande selfde Spycker" onze beurt in den Spijker tot

1) Jan Theunisz. Der Hanssytsche Mennisten Socinianismus. A° 1627 22 Mei.

oefening van onzen godsdienst onder malkander te gebruiken. Zoo zij dit zoeken te verhinderen, protesteeren wij en stellen hen aansprakelijk voor de gevolgen. Hoe kunnen zij klagen over conscientiedwang hun door „de Politycken" aangedaan, wanneer dezen hun het prediken in hunne huizen verbieden, als zij hetzelfde doen?

De maanden Juni en Juli gaan voorbij zonderdat Jan Theunisz. zijn zin krijgt. Hij verdenkt de Ries van hierin de hand te hebben. Hoe langer hoe toorniger, barst hij in Augustus tegen dezen los met allerlei schimpnamen: Hans de Ries, alias Hans Kassier, oppergeestdrijver, Paus Hans, die met zijn inwendig Woord denkt als Kaspar Schwenckfeld, „hebbende van desen duitschen edelman een hoop legpenningen ontvangen, die hij aan de Hollanders gaarne voor goudguldens zou uitgeven" en voor wien Rijnier Wijbrands Nittert Obbes heeft helpen veroordeelen „om alzoo des keizers, dat is de Ries' vriend te zijn" [1]).

Inmiddels staat *de Ries* gereed. De zwaargewapende werpt zich eindelijk in 't strijdgewoel; wel een bewijs, dat Nittert Obbes zijne Sociniaansche gevoelens niet liet varen, want wat zou dan den ouden man, die al 50 jaar dienst had gedaan, bewogen hebben den in 1625 verschenen Raeghbesem nog in 1627 aan te vallen?

Na al 't rumoer van Jan Theunisz. is 't eene verademing voor de „Hanssieten" als hun leider Nittert en de zijnen wederlegt met *het lang verbeide tegenschrift:* Ontdeckinghe der dwalingen in seecker Boeck ghenaamt Raech-Besem.

De Ries verdedigt hierin zijne meening over het inwendige Woord. Wij leeren, schrijft hij, dat er tweeërlei Woord Gods is, te weten 1° het Woord, dat in den beginne bij God en God was, waardoor alle dingen zijn geschapen. Maar dit noemen wij niet het ongeschreven Woord en verstaan daaronder geene ingevingen strijdig met de Schrift, die tot geestdrijverij en waanzinnigheden leiden, maar Jezus Christus, het Woord des levens, spijs en drank en waschbad der ziel, het zaad waaruit de wedergeboorte ontkiemt, der zielen medicijn, door

1) Jan Theunisz. der Hanssytsche Mennister Gheestdrijverijen Historie tegen den twist-maker Hans de Rys (4 Aug. 1627).

wien God ons verzoent en wedergeboren doet worden, en 2° het geschreven Woord. Het is onwaar, dat wij steunen op ingevingen strijdig met de Schrift. Gij [1]) vereenzelvigt ons met de geestdrijvers, om ons en onze leer met hun vuil te bekladden. Wij steunen niet op onze ingevingen, maar op die des H. Geestes, die „conform syn den Woorde Gods" en niet in tegenspraak met Gods geschreven Woord. Jezus zelf zeide tot Nicodemus, dat water en geest het middel waren, waardoor de wedergeboorte tot stand kwam, en bevestigde daardoor, dat de wedergeboorte niet geschiedt door het letterlijke Woord, maar door den Geest Gods.

Gij verwijt ons, dat wij het Woord Gods in zijne eer en kracht verkorten, zonder geloof bidden, de ziel der religie wegnemen, het fundament van den godsdienst omverrukken. Maar dit alles heeft de lettergeest u uit de pen geworpen, en dit zijn de borstelen, waarvan uw Raechbesem gevlochten is, waarmede gij onze dwaling waant weg te vegen. Zouden onze ergste vijanden ons zwarter maken dan gij, die ons openlijk door den druk schavotteert? [2])

Door uw gevoelen over het Schriftwoord als het eenige middel tot bekeering wordt de algemeene genade en liefde Gods, die wij tegen de „praedestinatoren" geleerd hebben, te niet gedaan en worden alle dooven, die de prediking van het geschreven Woord niet kunnen hooren, van de zaligheid uitgesloten [3]).

De Apostelen zijn op den Pinksterdag niet door het geschreven Woord, maar door den H. Geest onderwezen, evenals te voren de grijze Simeon. Christus doopt met den H. Geest en met vuur. De geloovigen heeten geboren uit God en niet uit het geschreven Woord. Wij worden dus niet uit dit laatste alleen wedergeboren, maar ook door God zelf, Christus of zijn H. Geest. Die alleen in het geschreven Woord zoeken wat in Christus te vinden is, zoeken te vergeefs en brengen de gave, die hun tot zaligheid is gegeven, nl. Christus, in verachting.

---

1) N. Obbes.
2) H. de Ries. Ontdeckinghe. bl. 4, 18.
3) Dezelfde. Ibid. bl. 111, 112.

De H. Schrift bevat den wil Gods volkomen, maar niemand kan dezen wil uit natuurlijke krachten volkomen verstaan en beleven zonder het leermeesterschap van Christus en de hulp zijns Geestes.

Christus is het andere Woord Gods, de openbaring en onderwijzing der verborgenheid van het geschreven Woord, die ten goede drijft; en de vertroosting en bestraffing der zielen door zijn geest in het binnenste der geloovigen noem ik „een goddelyck inspreecken", waarin geen gevaar is, daar zulk een „inspreecken" nooit strijdt met het geschreven Woord, maar daaraan doorgaans gelijkvormig is [1]). Door 't geschreven Woord vermag men niets, zoo God den wasdom niet geeft [2]). Daarentegen zijn de verdienste, geest en kracht van Christus voldoende tot het werk der wedergeboorte. Zeker, wij worden wedergeboren door het Woord Gods, maar dit Woord is Gods Zoon zelf, die het leven en het licht der menschen is [3]). De nieuwe creaturen worden door Christus geschapen. De Bruidegom Christus spreekt ook met zijne bruid in 't hart door zijn geest en gratie [4]).

Aldus brengt de eerwaardige grijsaard den twist naar het uitgangspunt, het verschil over het Woord Gods, terug.

Maar behalve zijne leer verdedigt hij ook zijn persoon. Men heeft gezegd, dat hij gaarne over anderen den baas speelt; hij antwoordt met een traan in zijne stem: Ach, N. O., hoe moechdy ons doch becladden met die woorden van meesters te worden? Wat meesterschap hebben wij, uwe Dienaren ofte ick, onder onze gemeente? Arme-knechten ende slaven syn wy des volcks ende geen meesters onder den volcke. Waer is toch een volck, dat den Christen name draecht, daer de Dienaren in minder estime syn als onder de Doops-ghesinde: ende daer se min meesterschap ofte ghebiet hebben? Moeten wy niet dickwils de alderminste wycken? ende 't onverstant een tyt lanck plaetse geven om de swacke niet te quetsen ende vrede te behouden? [5])

1) H. de Ries. a. w. bl. 235.
2) Dezelfde a. w. bl, 268.
3) H. de Ries. Ontdeckinghe bl. 290.
4) Dezelfde. a. w. bl. 311 vv.
5) Dezelfde. a. w. bl. 124.

Dat hij zelf het met de Socinianen zou houden, wederlegt hij door er aan te herinneren, hoe hij jaren geleden Ostorodt en Woidowski afwees en door de broeders van Dantzig tegen de Poolschen tehulpgeroepen werd, en daarna niemand reden gaf om te meenen, dat hij van zienswijs was veranderd. Was Nittert Obbes bang voor zijne onverdraagzaamheid, zoo kon deze vrees alleen hieruit voortkomen, dat *Nittert zich bewust was van de ware leer te zijn afgeweken naar die van Socinus* [1]).

Nu en dan worden ook den ouden man wrok en toorn te machtig en slaat hij den vijand met de scherpte des woords: de titel van Nitterts boek verraadt reeds, in welk een geest het werd geschreven en welk een onrecht hem, ouden man, daarmede werd aangedaan; nog onlangs is hij door den schrijver van het Oordeel over 't verschil van 't ordinaris Middel van 's Menschen Bekeeringhe [2]) met scheldwoorden en lasteringen overladen; maar „al uw donderen en bliksemen verschrikt ons niet, wij zijn niet de eersten, die met zulk vuil geworpen worden. Doe vrij uwen mond nog wijder open en stort nog meer zulke vuile, stinkende waterstroomen over ons uit, als iets zoo walgelijks u behaagt, gij zult ons niet veranderen. Wij bidden God, dat hij zich over u erbarme, u verlichte en van al zulk kwaad verlosse" [3]).

Na zulk een werk van Hans de Ries hebben Rijnier Wijbrands, Pieter Andriesz en Cornelis Claesz. zich zeker minder dan ooit opgewekt gevoeld om Nittert Obbes in zijn dienst te herstellen. Door de *belijdenis der dertien door 12 leeraars onderteekende artikelen hadden de Waterlanders zich schoongewasschen van de Socinianerij*; er was dus geene reden, waarom zij dit opgericht teeken, een gunstig getuigenis voor de oogen van de kerkelijken en de politieken, zouden neersmijten door de gemeenschap te hernieuwen met een Nittert, die niet ophield zijne bijzondere meeningen te uiten.

Zouden de Poolsche ridders zelf de vriendschap begeerd hebben van iemand zoo wankelmoedig en zoo weinig oprecht als Nittert Obbes? Zouden zij niet hebben gezegd: Non tali auxilio. Zulke helpers hebben wij niet noodig?

---

1) H. de Ries. Ontdeckinghe. bl. 127, 128.

2) Zie boven bl. 260, 261.

3) H. de Ries a. w. bl. 19, 20.

Nittert Obbes worde echter niet al te hard beoordeeld. Wie in aanmerking neemt, dat hij tegenover zich zag een man van zoo groot aanzien als Hans de Ries, een schrander leeraar als Rijnier Wijbrands, door Lubbert Gerrits kort vóór diens dood als oudste bevestigd en reeds daardoor met gezag bekleed, een ambtgenoot als Cornelis Claesz. Anslo, jong en knap, deftig en rijk, zoon van den vermogenden lakenkooper, die in de Egelantierstraat het Anslo's-hofje voor 14 vrouwen uit alle gezindten gesticht en een legaat aan 't Burgerweeshuis en aan het Hervormde Oude Mannenhuis vermaakt had [1]), wie zich bovendien herinnert, dat Nittert alles behalve gefortuneerd was, van zijne nering moest leven, zoodra hij aanstoot gaf gevaar liep dat het brood hem uit den mond gestooten zou worden, is onwillekeurig geneigd voor hem en zijne halfheid of zucht tot draaierij verzachtende omstandigheden te pleiten, in plaats van minachting veeleer medelijden te voeden jegens den behoeftige, den maatschappelijk mindere, die met zich zelf worstelde om wat hem waarheid toescheen in te houden tegenover wie in gezag of fortuin zijne meerderen waren en hem imponeerden. In weerwil van zijne gebreken, is het zelfs geene onverdiende hulde, als wij hem prijzen, omdat hij onder zoo ongunstige omstandigheden zijne overtuiging niet wilde verzwijgen.

Het Socinianisme was dus *officiëel* verloochend. De vereenigde Hoogduitschen, Friezen en Waterlanders hadden zich voor de wereld van de smet der ketterij gezuiverd.

Straks volgden hen de Vlamingen.

Tegen *Outerman* [2]) en de zijnen stak de storm op uit een anderen hoek. Werd Nittert Obbes tot herroeping gedwongen door Doopsgezinden, Outerman werd lastig gevallen en gedreven door Gereformeerden.

Reeds in 1608 en 1609 traden de gereformeerde predikanten Johannes Zeeuw van Middelburg en Idsardus Nicolaï van Minnertsga, deze met zijn geschrift Grondelycke Onderrichtinghe, tegen Outerman in 't krijt, hem verwijtend, dat hij het eene wezen Gods in drie wezens deelde en leerde, dat

1) Vgl. J. de Vries. Eigen Haard. 1895. N° 30, bl. 472, 474.

2) Vgl. Hoofdst. IV Jaques Outerman.

Maria niet de moeder van Christus was [1]). Anderen, niet minder vijandig, dreven den spot met zijne leer van den Zoon Gods, veranderd in een „puer" mensch, en riepen: 't Is een mooie God, die handen en voeten heeft [2]).

Outerman bleef het antwoord niet schuldig.

Met zijne welversneden pen ging hij fluks *alle* gereformeerde predikanten te lijf, maar haalde zich zoodoende hunne doodelijke vijandschap op den hals. Hoe toch moest het hen ergeren, als hij schreef, dat uit hunne leer van Gods alomtegenwoordigheid volgde, dat God ook was bij de goddeloozen, ja op allerlei onreine en stinkende plaatsen [3]), of wanneer hij beweerde, dat zij, niet in staat zijne betoogen te weerleggen, den volke omtrent de woorden der Schrift maar iets zochten wijs te maken; ja allen zonder onderscheid „in 't verstant der Schrifturen" dwaalden [4]). Hoe pijnlijk voelden zij zich gekwetst, als Outerman tegen hunne leer van den eeuwigen Zoon Gods, die hemel en aarde vervulde en altijd onveranderd en onverminderd was gebleven, niet alleen aanvoerde, dat Maria nooit zulk een Zoon had gebaard, maar er nog triumfantelijk bijvoegde: „Alsoo is door recht na-dencken wel te mercken dat de weldaden onser verlossinghe van onse weder-partyen in diversche manieren Godt niet anders en worden toe gherekent dan met den naem sonder de principale daet.... Als sy dan bekennen, dat Godt haren Salichmaecker is, soo en is dat inder cracht volghende haer eygen verstant [5]) maer eenen naem, die sy vanden mensche Jesum (die ghestorven is) ont-leenen ende Godt overdraghen om de ver-eeninghe der twee naturen in Christi, daer sy niet een letter inde gantsche Schrift van en vinden; daerom al ist, dat sy dickmaels schrijven vande mensch-werdinghe Christi, so en ist maer een gheleenden naem, die sy de Zone Godts overdraghen" [6]).

Was het voor den predikant van Middelburg niet om rood te worden van kwaadheid, als van hem gezegd werd: Johannes

---

1) Outerman. Thien artyckelen A° 1611. fol. 13—17.
2) Dezelfde a. w. fol. 88.
3) Dezelfde a. w. fol. 18.
4) J. Outerman. a. w. fol. 20, 22, 98.
5) Volgens hunne eigene meening.
6) J. Outerman. a. w. fol. 110.

Zeeuw leert, dat God alom geheel is, in den hemel en op de aarde, in den hemel alleen geheel en op de aarde alleen geheel. Dit is alsof hij zeide: „Pieter Claes is op deze teghenwoordighe tyt gheheel in syn huys, oock is hy op dese selve tyt gheheel daer buyten, het welck licht vanden eenvuldighen voor onwaer soude bekent worden [1]).

Wie aldus werden aangevallen waren zeker niet gestemd om Outerman alleen op zijn eigen getuigenis voor een geloovig christen te houden. Wat kon 't hun schelen, dat Outerman geen Ariaan wilde heeten, dat hij *in strijd met Socinus* leerde, dat Christus den dood niet schuldig was aan God en niet eerst nadat hij had geleden tot een oversten vorst *gesteld* was, maar *van eeuwigheid* met zijn Vader een overste vorst *was geweest*. Voor wie, zooals zij, liefst zochten naar hetgeen in hunne verbittering tegen hem koren op hun molen was, was er genoeg te vinden dat hem in een kwaad daglicht stelde, genoeg waardoor zij het recht meenden te krijgen hem den schimpnaam van Sociniaan naar het hoofd te werpen.

Rijk Jakobs noemde Outerman's Christus een phantasie-beeld uit menschenhersenen geboren en voerde tegen hem een vinnigen pennestrijd wegens zijne leer over de Schrift. Reeds in 1612 was dus tusschen deze beiden dezelfde quaestie aan de orde, waarover twaalf jaar later Nittert Obbes en Hans de Ries tegen elkander het harnas aanschoten. Volgens Outerman is de geheele raad Gods in de Schrift geopenbaard en kan de natuurlijke mensch de Schrift met zijn natuurlijk verstand begrijpen, ja is het eene gewisse zaak, dat alle menschen door haar tot ware boete en geloof zijn geroepen, opdat ieder door het onderzoek der Schrift den wil des hemelschen Vaders bekennen en de belofte van Christus deelachtig worden zou. [2]) Van Outerman is het woord: de wedergeboorte geschiedt, als de mensch door den ploeg van het goddelijk Woord zijn hart vernieuwt en omkeert, gelijk de akker wordt omgekeerd door den ploeg [3]). Hij acht de Schrift daarom een zeer bekwaam middel om tot God te komen, door God gegeven opdat de

---

1) J. Outerman. a. w. fol. 162.
2) J. Outerman. Een grondige Verantwoordinghe uit cracht der waerheyt. § 3.
3) Dezelfde. a. w. § 133.

menschen door 't gehoor en door geloof voor het eeuwig verderf bewaard en om Christus door God in genade aangenomen zouden worden [1]), en hij verklaart, dat het getuigenis der Schrift altijd veel gewisser is dan het getuigenis van ons gemoed [2]). Groot is deswege de toorn van Rijk Jakobs. Hij neemt de roede der kastijding en slaat er op los: Outerman is een verachter van de genade Gods, die hij kan missen, als hij de Schrift maar heeft; Outerman klaagt niet, dat de mensch onmachtig is om Gods wil te doen, alles is in orde als hij bij zijn vrijen wil de Schrift maar heeft; Outerman bazelt, dat den mensch om zalig te worden niets ontbreekt dan de kennis van Gods gebod, het is hem genoeg als hij de Schrift maar heeft [3]). Hoe dit mogelijk is gaat het begrip van Rijk Jakobs te boven. Gods Woord is immers iets geheel anders dan de Schrift, want Gods Woord is Christus, door wiens geest alle Boden [4]) Gods Woord of woorden hebben gemaakt, wier schriften, door de medewerking Gods gemaakt, een levend woord worden genoemd, dat de steenen harten breekt, wat de Schrift alleen niet doet, daar zij de harten boos laat. Er dient dus onderscheid gemaakt te worden tusschen Gods levend Woord en de bloote Schrift, want de Schrift is alleen het levende Woord Gods, wanneer Gods werkende kracht zich met haar verbindt [5]).

Zoo was *Outerman* dan den gereformeerden predikanten de groote steen des aanstoots. Deze man met zijne leer van de drie wezens in den éénen God, met zijne verfoeilijke voorstelling van de vleeschwording Gods, met zijne minachting voor de goddelijke genade en zijne overschatting van de bloote Schrift, dezen Sociniaan, door „eenen hoop" als hoofd en leider erkend [6]), omver te werpen scheen een heilige plicht.

Wie zal den Filistijn verslaan?

Acronius, gereformeerd predikant te Haarlem, Outermans ambtgenoot, haast zich ten strijde. Hem is het niet voldoende, dat Outermans Noodighe Christelycke Verantwoordinghe als

1) Dezelfde a. w. § 4.
2) Dezelfde a. w. § 29.
3) R. J. Een Schriftelycke waerschouwinge voor valsche Leere. bl. 42, 43.
4) Gezanten of profeten Gods.
5) R. J. a. w. bl. 45
6) R. J. a. w. bl. 119.

behelzende afgrijselijke en godslasterlijke ketterijen door de Leidsche theologische faculteit werd veroordeeld, hij zal Outerman zelf en diens gemeente onschadelijk maken. Onvermoeid valt hij hen lastig, onophoudelijk stelt hij hun zijne eischen, werpt hij zwarigheden op. Maar zelfs zulke rustverstoring voldoet hem niet, daar zij zich weinig om hem bekommeren, eenvoudig hun gang gaan, niet alleen geregeld hunne godsdienstoefening houden, maar zich zelfs onderwinden een nieuw vermaanhuis te bouwen, alsof zij zeker waren van de toekomst. Hier kan niemand helpen dan — de overheid.

Acronius dient bij de Staten van Holland en West-Friesland tegen de Vlaamsche Doopsgezinden in 't algemeen en tegen Jaques Outerman en de gemeente in den Blok in 't bijzonder eene aanklacht in: zij hebben zich bezondigd aan schennis van de goddelijke Majesteit door hunne leer van de drie wezens in het éene goddelijke wezen en van de menschwording van Gods Zoon, en staan gevoelens voor welke strijdig zijn met de gewone belijdenis der vroegere en tegenwoordige Doopsgezinde leeraars [1]).

De Staten waren echter niet geneigd de aanklacht voetstoots aan te nemen. Zij wilden uit eigen oogen zien. Dienvolgens zonden zij eenige leden van het hof van Holland als gedeputeerden naar Haarlem, om met Outerman zelf te spreken.

Den 26sten September 1626 hadden deze gedeputeerden met hem eene samenkomst [2]), waarin zij den eisch stelden, dat de Vlaamsche gemeenten over de bestreden punten eene belijdenis zouden gereed maken en haar vervolgens indienen bij de Staten, opdat dezen met eene volkomene kennis van zaken zouden kunnen oordeelen.

Dit te vorderen was inderdaad het beste, dat de Staten konden doen. Eensdeels werd hiermee gedaan naar den zin van de Gereformeerde predikanten, die er reeds in 1619 in de Synode van Dordrecht op hadden aangedrongen, dat de Doopsgezinden verplicht zouden worden eene geloofsbelijdenis op te stellen, opdat men hunne dwalingen mocht leeren kennen, en

---

1) J. Outerman. Voorrede voor zijne Belijdenis. — Blaauw. Brief aan den Heer ... bl. 90 vv.

2) Blaupot ten Cate. Geschiedenis der Doopsgezinden in Holland enz. I bl. 219, 220.

met die kennis gewapend, de regeering des te beter zou kunnen pressen om hun te verbieden voortaan „in groote hoopen" samen te komen. Anderdeels bleef hierbij de mogelijkheid bestaan, dat de aangevallenen zich genoegzaam rechtvaardigden, in welk geval de Staten zich behoorlijk verantwoord zouden kunnen rekenen, als zij de Doopsgezinden met rust lieten. Dit laatste deden zij het liefst, getuige het bevel der Staten van Zeeland in 1615 aan de overheid van Aardenburg om de door den baljuw Wouter van IJzendoorn gevangen genomen leeraars, Frans de Knuit van Zierikzee, Roeland van Hazenberg van Vlissingen, Laurens Adriaans de Brie van Veere en Jaques van Maldeghem, in vrijheid te stellen en het tegen de Doopsgezinden uitgevaardigde verbod van binnen de stad Aardenburg en haar rechtsgebied te vergaderen weer in te trekken [1]).

Er schoot Outerman en den zijnen dus niets anders over dan aan den gestelden eisch te voldoen; de gemeente te Haarlem had zelfs gegronde reden om te wenschen, dat dit zoo spoedig mogelijk geschiedde, omdat haar van hooger hand was gelast den bouw van het nieuwe vermaanhuis te staken, zoolang hare zaak hangende was [2]).

Schielijk werd het verlangde stuk dus opgesteld. Binnen veertien dagen, reeds den 8sten October 1626, werd de Belijdenis den gedeputeerden van den Hove van Holland overgeleverd. Zij was onderteekend door 20 leeraars uit de 9 gemeenten Amsterdam, Haarlem, Bommel, Rotterdam, Gouda, Delft, Leiden, Schiedam en Blokzijl, onder welke leeraars de meest bekende waren Jaques Outerman en Claes Claesz. van Blokzijl.

Deze Belijdenis van den eenigen God, Vader, Zoon en H. Geest, en van de menschwording van den Zoon Gods, luidt als volgt: wij gelooven van harte en belijden naar 't getuigenis van Gods Woord, dat er is een eenig, eeuwig, almachtig, barmhartig en rechtvaardig God zonder meer, (1 Kor. 8 : 5, 6) die geene gelijkenis heeft, wiens grootheid onmetelijk, wiens gedaante onbeschrijfelijk is, voor wien, boven en nevens wien er geen ander is, die van hem zelven is wat hij is, van wien alle dingen zijn, die is de A en de O, de eerste en de laatste, het begin en het einde.

1) Blaupot ten Cate. a. w. I bl. 216
2) Blaauw. Brief aan den Heer ... bl. 92.

Die alle dingen weet en ziet en hoort, die alleen goed en aller goedheids fontein en oorsprong is, waarom hem alleen alle goddelijke eer, vrees, liefde en gehoorzaamheid toekomt en gegeven moet worden, welke men niemand anders, noch engelen, noch menschen, noch eenige, hetzij hemelschen of aardschen creaturen mag bewijzen, want hij wil geen anderen zijne eer geven noch zijn roem aan de afgoden.

Maar al openbaart God zich aldus en maakt hij zich zelven bekend door zijn Woord in 't algemeen, zoo doet hij het ook door zijn Woord in 't bijzonder, nl.: dat er drie zijn in den hemel die getuigen, niet drie goden, maar een Vader, een Zoon of Woord en een H. Geest, gelijk bleek toen Christus werd gedoopt en geleerd wordt door de woorden van Christus, waarmede hij zijn discipelen beveelt te doopen in den naam des Vaders en des Zoons en des H. Geestes, zoodat volgens het Woord Gods de Vader een ware Vader des Zoons is, van wien de Zoon op eene onbegrijpelijke wijze van eeuwigheid is uitgegaan en vóór alle creaturen geboren, waarom de Zoon ook een ware Zoon des Vaders is.

Dat ook de Vader voor zooveel als hij Vader is niet is de Zoon, en ook de Zoon voor zooveel als hij Zoon is niet is de Vader, maar de Vader hierin een ander is dan de Zoon, en de Zoon een ander dan de Vader.

Dat ook de Vader en de Zoon voor zooveel als zij Vader en Zoon zijn niet zijn de H. Geest, dat ook de H. Geest voor zooveel als hij van den Vader in den naam des Zoons uitgaat of gezonden wordt een ander is dan de Vader of de Zoon.

Maar wat betreft dat de Vader God is, eeuwig, niet geschapen, maar een Schepper aller dingen met veel meer andere goddelijke eigenschappen: daarin gelooven wij, dat de Zoon en de H. Geest met den Vader één zijn, wien dezelfde naam van God in de hoogste beteekenis en dezelfde goddelijke eer, dienst en gehoorzaamheid toekomt.

Doch al de manieren hoe en waarin de Vader, Zoon en H. Geest drie en ook één zijn, meenen wij, dat God ons in zijn Woord niet zoo volkomen heeft geopenbaard, dat ook al de kennis daarvan niet tot zaligheid noodig is, wijl het eene hooge en diepe verborgenheid is, die hier in dit leven als in een duisteren spiegel maar stuksgewijs kan bekend worden en eerst

volkomen hiernamaals in het eeuwige leven bekend zal worden, „waerom de diepe ondersoeckinge van dien buyten ofte boven het Woordt Godts meer curieusheyt als simpel eenvoudigheyt is”.

Het woord „eens wezens” alsook de woorden Drievuldigheid, alsook drie personen, „van den ouden voortyts gedicht”, vermijden wij, omdat de Schrift ze niet kent en omdat het periculeus is in de benaming Gods andere woorden te gebruiken dan de eigene woorden der H. Schrift. Bij de woorden drie wezens of drie in 't wezen, voor dezen door Jaques Outerman en sommige van onze leeraars gebruikt, wordt niets anders verstaan dan deze onze belijdenis in zich begrijpt.

Van de menschwording van Jezus Christus.

Wij gelooven en belijden, dat God, willende aan het menschelijk geslacht (dat door de zonde in den dood en in veel verderfelijkheid vervallen was) zijne allergrootste liefde bewijzen en zijne beloften aan de vaderen gedaan inderdaad vervullen, zijn eenigen, lieven, beminden Zoon, die van eeuwigheid geweest is, door wien alle dingen geschapen zijn, in deze wereld gezonden heeft; die den wil zijns Vaders gaarne gehoorzaamd heeft en van boven, van den hemel, is gekomen, is uitgegaan van zijn Vader. Verlatende zijne goddelijke heerlijkheid, gedaante en rijkdommen, is hij in deze wereld gekomen, zoodat de maagd Maria door de kracht des Allerhoogsten hem heeft ontvangen en ook hem en geen ander heeft gebaard. Want al is het zoo, dat Maria den Zoon Gods in eene andere gedaante gebaard heeft dan waarin hij bij den Vader voor de grondlegging der wereld geweest is, zoo is 't nochtans dezelfde, wiens uitgang van den beginne en van eeuwigheid is geweest.

Want het Woord of de Zoon is vleesch geworden, ja hij, die Gode gelijk was, is geworden gelijk een ander mensch; de Zoon Gods is verschenen in de gedaante des zondigen vleesches, en God is in het vleesch geopenbaard, zoodat de tweede mensch Christus de Heer zelf van den hemel is, „oversulcks soo was” hetgeen de Apostelen in Christus zagen met hunne oogen en met hunne ooren hoorden en met hunne handen tastten van het Woord des Levens, zoodat zij gezien hebben het leven dat eeuwig bij den Vader was.

Want God heeft zijnen eerstgeboren Zoon in de wereld gebracht, dien alle Engelen en menschen moeten aanbidden. Als wij aldus gelooven, hebben wij Gods en aller vromen getuigenis vóór ons, die eendrachtig als met ééne stem roepen, dat die zienlijke mensch Christus Gods Zoon is, die onder de menschen gewoond heeft, door de overpriesters, omdat hij van zich zelven beleed, dat hij Gods Zoon was, is veroordeeld, want hem niet kennende, hebben zij den Heer der heerlijkheid, dat is den Heer van den hemel, aan het kruis genageld.

Daar heeft de Zoon Gods geleden, dien God niet heeft gespaard maar overgegeven voor het leven der wereld tot den allerschandelijksten dood des kruises toe. Daar heeft de Zoon Gods zijn dierbaar bloed tot vergeving onzer zonden vergoten. Hij, door wien God de wereld gemaakt heeft, heeft de reiniging onzer zonden gemaakt door hem zelven, is begraven en ten derden dage door de heerlijkheid des Vaders van de dooden opgewekt, is opgevaren waar hij eerst was, zit daar ter rechterhand der Majesteit zijns Vaders, van waar hij komen zal in de wolken des hemels, om te oordeelen de levenden en de dooden.

Het doel van de zending, de komst, de menschwording, het lijden en den dood des eengeboren Zoons van God in deze wereld is geweest de zondaren zalig te maken of de zondige wereld met God den Vader te verzoenen; waarom hij ook het eenige fundament, de eenige deur tot den Vader, de eenige weg ten eeuwigen leven, de alleen verdienstelijke oorzaak der rechtvaardigmaking en der eeuwige zaligheid is; want in geen ander is er zaligheid, en er is, zooals de Apostel Petrus zegt, den menschen geen andere naam gegeven waardoor zij zalig worden dan de naam van onzen Heer Jezus Christus. Hem zij lof, prijs en glorie van eeuwigheid tot eeuwigheid. Amen.

Geen wonder dat de Staten, die er niet van hielden door de Gereformeerde predikanten gedreven te worden, en daardoor overhelden tot toegefelijkheid jegens Acronius' tegenpartij, in deze Belijdenis geen kwaad zagen. Hun ontbrak misschien de theologische bekwaamheid, zeker de lust om achter de geschreven woorden den verborgen zin na te vorschen, en de woorden zelve schenen hun voldoende. Immers waar het op aan kwam: of

Christus met den Vader in wezen of alleen in wil en werking één was, en of hij na zijne menschwording met behoud van zijne goddelijke natuur alleen maar vleesch had aangenomen, dan wel met verlies van al zijne voormalige goddelijke heerlijkheid in een „puer" mensch was veranderd, daarvan zwijgt de Belijdenis.

God heet wel eenig, eeuwig, almachtig, barmhartig en rechtvaardig, maar van zijne in Outermans geschriften zoo kras geloochende alomtegenwoordigheid wordt wijselijk niet gerept. Alleenlijk wordt er gezegd, dat hij alle dingen weet en ziet en hoort, maar wie niet wist hoe Outerman gewoon was deze alwetendheid Gods te beperken, kon niet vermoeden, dat er op dit punt voetangels en klemmen lagen. De meeningen omtrent God klinken alle even onschuldig. Het eenige gewaagde is de bewering, dat het niet ter zaligheid noodig is al de manieren te kennen, waarin de Vader, de Zoon en de H. Geest drie en ook één zijn en dat dit te willen „meer curieusheyt als simpel eenvoudigheyt" is. Maar eene op dit oogenblik niet vijandig gezinde overheid kon daar vrede mee hebben, te eerder als zij het misschien niet onaangenaam vond, dat den Gereformeerden predikant daarmede een lesje werd gegeven.

Ook wat er staat over de menschwording van den Zoon Gods is van dien aard, dat de allerrechtzinnigste er zich bij kon neerleggen. Bij denzelfden klank van woorden konden verschillende personen zich ieder het zijne denken.

De Staten vinden derhalve geene schuld in de aangeklaagden. „Contentement, vergenoeging" nemende met de overgeleverde Belijdenis, spraken zij Outerman en de zijnen vrij en gaven hun verlof den bouw van hun predikhuis te Haarlem te voltooien [1]).

Acronius had den slag verloren. Outerman triumfeerde. De pil was te bitter dan dat de Gereformeerde predikanten er niet door verbitterd zouden zijn. Wat een hunner, Petrus Bontemps, een 20 jaar later van Outermans belijdenis zei, dat zal wel ten naaste bij hun aller gevoelen zijn geweest, namelijk dat de Heeren van het Hof van Holland zich met woorden en hooge verklaringen lieten paaien en de Menno-

1) Blaauw. Brief aan den Heer ..... bl. 93.

nieten in hun hart anders dachten, en dat het om hen aan dwalingen onschuldig te achten niet genoeg was, dat deze niet in hunne belijdenissen stonden, daar met name in de Belijdenis van Outerman grove dwalingen met „generale ende dubbelsinnighe" woorden werden verduisterd of bedekt. Weliswaar noemden de Doopsgezinden het een bewijs van 't allerergste wantrouwen, als men iemands als voor God gedane verklaring over de religie voor niet gemeend en valsch hield, daar het eene „pure en notoire" valschheid was dingen te drijven, die streden met hetgeen men op het stuk van den godsdienst beleed [1]). Maar het laat zich begrijpen, dat de Gereformeerden de zaak door een anderen bril bekeken.

Of Outerman en zijne Vlamingen dan onoprecht waren bij het opstellen van hunne Belijdenis? Wie zal het beweren? Een tijdgenoot verhaalt: Het is seker, dat Outerman selfs daer toe noch gekomen is, dat hy syne beschryvinge van die materie met dese Confessie Anno 1626 heeft willen bepalen, dewyle hy deselve niet alleen heeft onderteykent: maer in syne sieck-bedde verklaert, dat in die Confessie de gront van syn ghevoelen begrepen sy, begeerende datmen uyt syne andere schriften niet anders soude besluyten [2]).

Al wat er in stond kon hij inderdaad gerust verklaren. Leugen was daarin niet. Alleen de voorzichtigheid had bij het opstellen van de Belijdenis voorgezeten en geboden het kritiekste met stilzwijgen voorbij te gaan. Indien de Belijdenis van Outerman in een openbaar dispuut met theologische tegenstanders behandeld was, zou de bokspoot voor den dag zijn gekomen. Het trof voor Outerman niet ongelukkig, dat de Staten zulk een twistgesprek niet verlangden.

In plaats van zulk eene bedachtzaamheid ten kwade te duiden, zoeke men daarvoor liever in de moeilijke tijdsomstandigheden eene verontschuldiging, en bedenke hoeveel waarheid er ligt in dit woord van een Doopsgezinde uit die dagen: „de arme Mennisten [3]), die kwalijk een vin of vinger durven verroeren of eene pen uit den koker halen om zich te ver-

---

1) G. van Vrijburg. Hollandsche Zeep. bl. 66—70.
2) Dezelfde. a. w. bl. 70.
3) Er is sprake van de partij der Mennisten van den Blok.

antwoorden uit vrees van de overheid te mishagen, die niet weten hoe zij genoeg bukken en zwijgen zullen of dankbaar genoeg erkennen de vrijheid, die zij van de overheid genieten, en God bidden voor het geluk en den voorspoed van overheid en land — die moeten het ontgelden, die weet men niet leelijk genoeg uit te maken en door den mosterd te slepen [1]).

Hoe dan ook — vrijspraak was verkregen en daarenboven de officiëele verklaring der Staten van Holland en West-Friesland van hun „contentement" ten opzichte van de belijdenis der *Vlamingen*. Zóó was de rust hun gewaarborgd.

Het jaar 1626 is als een mijlpaal.

In dit jaar hebben eerst de *Waterlanders*, ten aanzien van ban en mijding liberaal, vervolgens *de Vlamingen*, in die dingen der praktijk zeer streng, maar ten opzichte van de leer als liberalen tegenover de orthodoxe Waterlanders staande, liberalen en rechtzinnigen beiden, zich openlijk gezuiverd van de Socinianerij.

Was het „vremde vier" nu gebluscht?

De tijd zou het leeren.

1) G. van Vrijburg. Hollandsche Zeep bl. 6.

W. J. van Douwen.

DE NIEUWERE WIJSBEGEERTE VAN DEN GODSDIENST.

II. [1])

Op de voortzetting van mijne studie over de nieuwere Wijsbegeerte van den Godsdienst heb ik de lezers van dit Tijdschrift langer moeten laten wachten dan mijn plan was. Ik zal mij daarover bij hen wel niet behoeven te verontschuldigen. De meesten weten wel bij ervaring, dat de plichten van een grooten werkkring midden in de practijk van het religieuse leven slechts zelden ons vergunnen een gedeelte van de toch al spaarzaam ons toebedeelde vrije uren af te zonderen voor rustige studie. En als er een wetenschap is, die bij de studie rust en tijd vraagt tot altijd ernstiger zelfbezinning en telkens zich verbreedend onderzoek, dan is het die der wijsbegeerte in het algemeen, die der Religionsphilosophie in het bijzonder.

Gelukkig verouderen wijsgeerige werken van beteekenis niet zoo spoedig als wetenschappelijke onderzoekingen op ander gebied. Verrassende ontdekkingen, waardoor gangbare theorieën in eens worden omvergeworpen, zijn op het gebied der psychologische wetenschappen niet te wachten. Solide arbeid, waarin het voornaamste geschiedkundig en wijsgeerig materiaal is verwerkt, verliest niet licht zijn waarde. En daaronder reken ik zonder voorbehoud de Religionsphilosophie van den Leipziger Hoogleeraar Rudolf Seidel, die ik vroeger reeds in één adem noemde met Siebeck's belangrijk studieboek. Deze beide boeken behooren tot die geschriften, waarnaar men op een zeker tijdstip de ontwikkeling van eene wetenschap kan afmeten, en die mede den stand van hare groote vragen helpen bepalen.

1) Zie jaargang 1896. 117—155.

Zulke vruchten van langdurigen denk- en studiearbeid mogen na zekeren tijd iets aan actualiteit hebben verloren, haar belang voor de geschiedenis der wetenschap verliezen zij nimmer.

De uitgave van het boek hebben wij te danken aan Prof. P. Schmiedel te Zürich. De schrijver zelf was reeds 8 Dec. 1892 overleden. Onder zijne nalatenschap werd een volledige Religionsphilosophie gevonden, bijna geheel voor de pers gereed. Seydel's laatste levensdagen waren aan de revisie van het handschrift gewijd. Vóor zijnen dood had hij dit boek de voltooiing van zijn levenswerk genoemd. Prof. Schmiedel heeft dan ook met groote piëteit de uitgave ondernomen en volbracht, en slechts hier en daar in den vorm iets gecorrigeerd, terwijl hij zeker meent te zijn dat het in den geest van den auteur zelf is geschied. Hij heeft er een schets van Seydel's leven en arbeid aan toegevoegd, waarin hij aangaande hem het volgende getuigenis geeft: „ik koester een diepe vereering voor den overledene, die door den zuiversten ernst voor de waarheid en het scherpste kritische verstand, bij diepte van godsdienstig gevoel en eerbiedige waardeering van het verleden, voor velen een onvergetelijke leidsman is geweest".

Het werk is in twee hoofddeelen gesplitst, die tot op zekere hoogte los naast elkander staan. Het eerste, het historisch-kritische gedeelte geeft een overzicht van de geschiedenis der Religionsphilosophie. Opmerkelijk, dat deze stof aldus wordt omschreven: Entwickelung des Religionsbegriffs von Kant bis zur Gegenwart. Voor Seydel is de geschiedenis der wijsbegeerte van den godsdienst in hoofdzaak de geschiedenis van het godsdienst-begrip. Toch is het hem niet gelukt, aan dit eene onderdeel voldoende gegevens te ontleenen voor een naar logisch systeem ingedeeld overzicht der wijsgeerige stelsels. Kant, Schleiermacher, Fichte, Hegel en Schelling kon hij nog te zamen nemen en hunne stelsels karakteriseeren als: eenzijdige bepalingen van het wezen der religie. Zelfs is het nog met wat goeden wil toe te laten, dat men Schleiermacher, Krause, Rothe en eenige anderen groepeert onder het opschrift: de religie als samenvatting der psychische levensvormen, — ofschoon reeds hier gemis aan scherpte van begrip onzekerheid der begrenzing, en dus een gebrek in het stelsel der groepeering, verraadt. Maar de hoofdidee wordt wezenlijk geheel prijsgegeven, bij de classificatie der latere

groote stelsels, die van Pfleiderer, Biedermann, Lipsius, Ritschl, Hermann, Kaftan, Hartmann, Rauwenhoff en anderen. Hier is niet het godsdienst-begrip het beslissende moment, maar wel de kennis-leer, en in 't algemeen de daardoor beheerschte psychologische en metafysische theorieën. Wij zullen echter weldra zien dat dit vooropstellen van het godsdienst-begrip samenhangt met een zekere eenzijdigheid in het geheele Religionsphilosophische onderzoek van Seydel. Ook in het systematisch deel van zijn werk wordt alles beheerscht door het wel gerechtvaardigd, maar toch overdreven streven om een wijsgeerige beschrijving te geven van een naar vorm, inhoud en openbaring ideale religie. Daar nu echter de schrijver in de hoofdgedachte van zijn systematisch onderzoek zelf het zwaartepunt van zijn arbeid legt, mogen wij ons ditmaal ontslagen achten van de beschrijving zijner kritieken op de wijsgeerige stelsels van het verleden. Het eerste deel, hoeveel belangrijks het bevat, is wezenlijk niets meer dan een inleiding tot het tweede. Het laatste bevat Siebeck's Religionsphilosophie.

Weder treft ons terstond de eigenaardige omschrijving van dit stuk werk. Ik geef haar onvertaald: „die Religion der freien Gotteskindschaft als Ergebniss philosophischer Untersuchung der religiösen Aufgaben und Endziele.”

Wie zich uit mijne studie over Siebeck's boek herinneren wil, hoe ik daar doorloopend den methodologischen eisch heb gesteld en getracht te rechtvaardigen, om in de Religionsphilosophie, gelijk in de ethiek, streng te onderscheiden tusschen het analytisch en het thetisch deel van deze wetenschap [1]), zal begrijpen dat ik terstond Siebeck's werk op dit punt onderzocht. Het eene deel onzer wijsbegeerte is zuiver formeel, theoretisch en descriptief, en beoogt kennis van de religie als functie van ons zielsorganisme. Het andere is materiëel, practisch en normatief, en beoogt wetenschappelijke beschrijving van den inhoud onzer religie en van ons religieus bewustzijn. Wil men het laatste deel zoover van het eerste verwijderen, dat men ze zelfs onder verschillende namen als aparte wetenschappen behandelt, en dus de onderscheiding tot een afscheiding maken, het ware voor gezonde wetenschap minder be-

1) Theol. Tijdsch. 1896. blz. 122—126, 154—155.

denkelijk dan het dooreenhaspelen van tamelijk heterogene quaesties, onderzoekingen, resultaten en theorieën. Het zou, evenals bij de onderscheiding tusschen zedekunde en zedeleer, ook hier spoedig blijken, dat bij geestelijke wetenschappen de theoretisch-descriptieve met den practisch-normatieven denkarbeid een organisch geheel vormt, dat slechts logisch, en op grond daarvan methodologisch, wordt gescheiden in twee toch altijd samenhangende deelen.

Op het eerste gezicht nu laat zich reeds vermoeden, dat Seydel's Religionsphilosophie zich, zoo niet uitsluitend, dan toch hoofdzakelijk beweegt op het gebied van het normatieve. Wat kan een philosophisch onderzoek der „religiöse Aufgaben und Endziele" dat als Ergebniss oplevert de beschrijving der „Religion der freien Gotteskindschaft" anders zijn dan een wijsgeerig-wetenschappelijke, normatieve beschrijving van den inhoud van het meest ontwikkeld religieus bewustzijn, gelijk Seydel zich dat denkt? De vraag rijst onwillekeurig op, of bij zulk een eenzijdige bepaling van het doel dezer studie, de psychologische analyse, de theoretische descriptieve studie van den godsdienst in zijn wording, zijn ontwikkeling, zijn elementen, zijn plaats in het zieleleven wel tot zijn recht komt; maar er is in dien opzet toch iets kloeks, in die omschrijving iets warms en oorspronkelijks, dat aantrekt.

Vroeger heb ik dit deel onzer wetenschap omschreven als een thetisch-wijsgeerige uiteenzetting van den inhoud van het religieus bewustzijn, gelijk men zich dat voorstelt in harmonie met de intellectueele en moreele ontwikkeling en met de practische eischen van het gemoed en van de samenleving onzes tijds [1]). Ik zou aan dat program nog niets willen veranderen. Komt Seydel het nu verwezenlijken?

Reeds de wijze waarop Seydel is gekomen tot de onderscheiding, waarop ik aandrong voordat ik zijn werk kende, maar meer nog de wijze waarop hij haar nu practisch in zijn boek gaat toepassen, doet het tegendeel vermoeden. Vooraf mag ik wel verklaren, dat zijn arbeid bij allen eerbied dien ik heb voor de groote beteekenis en de onmiskenbare verdiensten, mij juist om die reden heeft teleurgesteld. Seydel meent de bedoelde onder-

1) Theol. Tijdschr. 1896 blz. 155.

scheiding te kunnen afleiden uit het object van het onderzoek. Ik zou meenen dat zij eerst recht duidelijk en aannemelijk werd, indien zij uit het tweeledig karakter van wat men onder wijsgeerigen arbeid verstaat, dus van het onderzoek zelf werd afgeleid. Maar daarover zou ik hier althans niet willen strijden. Hoofdzaak is dat hij, den godsdienst vindende als voorwerp van ervaring, daarin tevens ontdekt een idealen eisch, die den mensch voorschrijft godsdienst te hebben niet alleen, maar ook te zoeken naar den waren, den besten, den hoogsten, — hoofdzaak is, dat hij op grond van deze gesteldheid van het object, aan zijn wijsbegeerte zoowel kennis van feiten vraagt als kennis van normen. Ook hij erkent dus, dat de wetenschap van het *sein* iets anders is dan de wetenschap van het *sollen*.

Maar hier gaan onze wegen aanstonds op twee punten uiteen. Vooreerst beweert Seydel hier wel wat haastig, dat het eerste deel van den arbeid, de ervaringswetenschap, die beschrijft en oorzakelijk verklaart, buiten de wijsbegeerte van den godsdienst moeten worden gesteld. Zij zal dan deels bij de psychologie, deels bij de „Geschichtsphilosophie", deels bij de Metaphysiek moeten worden ingedeeld. Maar ik vrees dat deze indeeling, zoo al niet onuitvoerbaar, zeker aan de eenheid der studie van den godsdienst als afzonderlijk levensverschijnsel niet bevorderlijk, en voor de eenheid van onze kennis op dit ontzaglijk ruim gebied beslist nadeelig zal blijken. Doch zijn tweede bewering lijkt mij nog bedenkelijker. Hij kiest nu zoo uitsluitend het normatieve deel der Religionsphilosophie, dat hij zijn arbeid omschrijft als *Wissenschaft vom Religionsideale als solchem.* Goed! Dan wijst hij er op, dat normen niet uit waardeeringsoordeelen kunnen worden afgeleid bij wijze van causale inductie, evenals men empirische wetten afleidt uit regelmatig wederkeerende verschijnselen. Uitstekend! Voorts toont hij aan, en hij bewijst het op voortreffelijke wijze, dat er geen *weten* omtrent dit Religions-ideaal te vinden is op den weg alleen des geloofs, en nog minder door middel van een ondersteld openbaring. Wat dan? Wel, zoo vervolgt hij heel voorzichtig: „*als* er dan een weten in vollen zin, of ook slechts een weten van het waarschijnlijke, in dit geval bereikbaar zal zijn, dan zal het alleen wezen door philosophie, door logische afleiding uit de *Natur der Sache*". Reeds die aarzeling op dit punt,

de *pointe* in den opzet zijner methode, is zeer verdacht. Wat mij betreft, ik aarzel niet uit te spreken, dat voor mijn logisch bewustzijn, iedere poging om uit de formeele kennis van eenig verschijnsel van ons zieleleven af te leiden een normatieven inhoud mislukken moet. Zij zal altijd blijken, als *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, onmogelijk of slechts per petitiones principiorum volbracht te zijn. Die *Natur der Sache*, die niets anders is dan het begrip van het wezen van den godsdienst als ziel- en geschiedkundig verschijnsel, bevat niets en kan niets bevatten dan de formeele omschrijving van die toestanden en functies van ons bewust geestesleven, waarin wij door analyse het constante kenmerk en de bewegende kracht hebben gevonden van alle individueele en universeele religieuse leven. Maar zij leert niets en kan niets leeren omtrent de hoogste waarheid die geloofd kan worden, de emoties en affekten der ziel welke wij liefhebben en bewonderen willen, of de wilsdaden waarin deze op dit gebied zich moeten openbaren.

Misschien is dat nergens gemakkelijker te zien dan bij het algemeen bekende stelsel van Rauwenhoff, al heeft de kritiek, zoover ik mij herinner, het ook daar niet aangewezen. Zwak noemde de een zijn stelsel, omdat hij bezwaar maakte tegen zijn begrip van de zedelijke wereldorde, waarop bij Rauwenhoff alles rustte; en de ander omdat men den critischen wijsgeer, wiens weten niet uitging boven de wereld der empirie, het recht ontzegde een metaphysische waarheid op het goed recht der dichtende verbeelding te baseeren; en de derde omdat men het wezen der religie niet omschreven achtte door het geloof in de zedelijke wereldorde. De meer wezenlijke zwakte van het stelsel lag m. i. elders. En wel in de grondfout der methode, waarbij R. zijn eigen hoogsten geloofsinhoud had aangezien voor het formeele wezen van allen godsdienst, en dus zijn individueele religieuse norm had voorgesteld als kort begrip der meest universeele en essentiëele religieuse verschijnselen. Alleen uit dit oogpunt, meen ik, is een zuiver begrip en een juiste kritiek van dit stelsel mogelijk.

Bij Seydel's Religionsphilosophie is het veel moeilijker den sprong aan te wijzen, omdat hij begint zoo juist en scherp de *Ziel- oder Idealwissenschaften* van de *Ursach- oder Existenzwissenschaften* te onderscheiden. Voor hem behoort de wijsbe-

geerte van den godsdienst geheel tot het groote normgebied der algemeene Ethiek. Logica, aesthetiek, speciale ethiek behooren daartoe mèt de Religionsphilosophie. En evenals gene stilzwijgend waarheid, schoonheid, goedheid als een *goed* erkennen, neemt ook onze wetenschap den godsdienst als een ding dat waarde en doel bezit in zichzelf, en vraagt nu alleen naar zijn hoogste volmaking en naar de mogelijkheid om die te bereiken. Een fijnheid van begrip en een oorspronkelijkheid van systematiek die waardeering verdienen, maar die toch niet in staat zijn te verbergen dat de hoofdvraag: vanwaar ontleen ik het begrip dier volmaking en het oordeel over die bereikbaarheid? hier volkomen onbeantwoord blijft. Een methodologie derhalve, die juist en scherp haar doel kiest, maar uit gemis aan eigen innerlijke logica niet bij machte is den weg daarheen met voldoende zekerheid af te bakenen. [1])

Met dezen indruk treden wij uit de voorhal de ruime en welgevulde zalen van Seydel's wetenschap binnen.

Hij begint met te beproeven om het algemeene ideaal van den godsdienst te bepalen. Wat zoeken en begeeren wij toch, wanneer in ons de zucht leeft naar volmaakte religie? vraagt hij. In het algemeen beteekent het woord religie „een betrekking van menschelijke of als menschelijk gedachte wezens tot een boven hen staande sfeer van het Zijnde, welke de religie de goddelijke noemt, omdat zij geen andere sfeer kent die deze weder zou te boven gaan". Nu zijn er uitwendige en innerlijke, bewuste en onbewuste betrekkingen. Maar religie kan alleen bewust innerlijk leven zijn. De theoretische betrekking nu van het wetenschappelijk denken, ofschoon bewust en innerlijk, is

---

1) Hetgeen Seydel 186—188 zegt over het geloof als »Erkenntnissweg" naast Philosophie en ervaring is m. i. de eenige weg om door wijsgeerig denken een normatieven inhoud voor het religieus bewustzijn vast te stellen. „Glauben an theoretische Postulate aus einer praktischen Idealergreifung in Werthgefühlen" geeft inderdaad de correcte methode aan de hand om tot „eine Art von Wahrheitsgewissheit" te komen. Maar ik zie niet in, hoe ooit de philosophie deze pars materialis philosophiae religionis zou kunnen geven, dan volgens deze, gelijk Seydel het noemt, theologische methode.

niet specifiek religieus. Evenmin het practisch streven naar zelfbevrediging, waardoor God ons feitelijk middel, niet doel zou wezen, hetgeen weer in strijd zou zijn met het ideaal van godsdienst. Zoo blijft er als begrip van den idealen godsdienst over het zoeken en verwerven van volkomen godzaligheid, dat is het bezitten van God als hoogste goed. Maar uit het oogpunt van het ideaal bezien kan deze godsdienst, kan deze verhouding tot het goddelijke nooit een zoodanige zijn, dat daardoor het goddelijke voor ons weder middel zou worden tot een hooger doel, bijvoorbeeld zaligheid, gemoedsbevrediging. De religieuse betrekking kan niet anders zijn dan onvoorwaardelijke ondergeschiktheid. Nu behoort tot die religieuse betrekking van de zijde des menschen het denken over het goddelijke, het gevoelen van onze relatie en het bewust willen daarvan. Toch is het een eenzijdige opvatting, haar hetzij als louter theoretische of aesthetische of ethische verhouding op te vatten. Religie is niet een der vele mogelijke betrekkingen tot het goddelijke, zij is *de* betrekking, waarvan alleen nog gezegd kan worden, dat zij is bewust en gewild en het karakter draagt van onbepaalde onderwerping aan het hoogste. Maar onbepaalde onderwerping is totale onderwerping. Ideale religie is dus het streven om het goddelijke te grijpen in de som van al ons kennen, voelen, willen en handelen, en wel óm het goddelijke als zoodanig, dat is om zijns zelfs wil. Dat goddelijke is dus het centrum van de wilsbewegingen. Al wat aan de peripherie ligt, alle vormen en functies van het menschenleven ontleenen hun waarde hieraan, dat zij dit centrale en alles centraliseerende leven met God voltooien. En dit alzoo voltooide centrale leven, is het goddelijk heil, het heilsleven in God, uit God, met God, het eenige doel der religie. De religie zoekt dus eigenlijk haar eigene volmaking; of andersgezegd, het religieuse zoeken en begeeren naar God is reeds in beginsel God bezitten. Liefde tot God is de wortel van ons heilsleven. Het is de volledigste verloochening en tevens de volledigste voldoening van ons eigen ik [1]).

Is daarmede in algemeene trekken het ideaal der religie door Seydel geteekend, eer wij hem volgen in de beschrijving,

1) Seydel, S. 205—218, 220—221.

hoe zich dit ideaal in het leven zelf uitdrukt en verwezenlijkt, moet ons tweeërlei van het hart. Laat het eerste zijn een woord van bewondering. Slechts de hoofdgedachten en haar logisch verband kon ik hier aangeven. Maar reeds zal de lezer een indruk hebben gekregen van Seydel's oorspronkelijkheid in opvatting en uitvoering van wijsgeerige vragen, en bovendien met welk een fijnheid van begrippen en begrips-ontleding, met welk een klaarheid van denken en zeggen, met welk een kennis van de religieuse menschenziel is hier beschreven wat, naar Seydel's opvatting, de godsdienst uit zijnen aard is en worden wil en in ons hart bezig is te worden! En wie is er onder ons Christenen, die niet met dankbaarheid dit weldadig getuigenis van een streng en diep denker omtrent zijn eigen en ons aller innerlijk heilsleven in Gods gemeenschap ontvangt. Wij zijn op dit punt niet verwend. Theologen en wijsgeeren, religionsphilosophen incluis, hebben in naam der wetenschap hun eigen religie zoo vaak voor onze oogen begraven onder bergen van feiten en theorieën en betoogen, dat het een ware verkwikking is een man van zeker onbetwistbare wetenschappelijke beteekenis te ontmoeten, die de religieuse aandriften en behoeften zoo diep verstaat, zoo teer ontleedt en met zooveel liefde haar ideale beeld ontwerpt. Ook dit zijn feiten, theorieën en betoogen, als men wil, maar ze zijn niet nuchter en niet koud, ze zijn overtogen van een waas van sympathie en worden door eigen vromen ernst geadeld. Seydel gedraagt zich niet alsof wij het best de religie begrepen, wanneer wij ons buiten haar stelden en haar met koelen blik bekeken. Hij toont in te zien, en hij heeft het in zijn werk bewezen, dat de ziel des menschen slechts dan ons hare voorhangselen ontsluit en ons laat toeven in de schemerruimte van haar verborgenst heiligdom, wanneer wij zelven eerbiedig en liefdevol haar tempel zijn binnengegaan. En ziedaar dan ook het geheim van den hoogen, ruimen blik dien hij op den godsdienst slaan mocht. Zijn godsdienstig ideaal is alles behalve hoofdzakelijk dogmatisch, maar het is ook niet bovenal mystisch of ethisch. Het is de samenvatting van alle neigingen, krachten en werkingswijzen der gezonde menschenziel, onder den invloed van eene centrale levenskracht die zetelt in het diepe binnenste van ons denkend, voelend, willend en handelend ik, en haar

levensstroomen doet wellen uit dezelfde mysterieuze bron, waaruit in innige verbinding en onscheidbare eenheid de krachten van het zelfbewustzijn en den wil voortvloeien. Inderdaad, dat is de hoogere, de ideale eenheid, waarin de religieuse controversen worden opgelost. Wat praktisch in het gemoed der diepst godsdienstige naturen gevoeld is, is hier klaar verstaan en theoretisch nauwkeurig beschreven.

Maar mijn tweede opmerking is een bedenking. Wij hebben hier een proeve van kennis uit begrippen. Door middel van logische deductie zal uit het algemeen begrip van godsdienst het algemeen ideaal van godsdienst worden afgeleid. Nu is het echter, dunkt mij, niet moeilijk in te zien dat die logische deductie telkens beheerscht wordt door zeer individueele waardeeringsoordeelen. Dat het in strijd zou zijn met het ideaal, de Godheid als middel te gebruiken en niet als doel te beschouwen, wordt niet uit het begrip van den godsdienst in het algemeen, maar inderdaad uit het begrip van Seydel's godsdienst afgeleid. Eveneens is de idee der onvoorwaardelijke ondergeschiktheid niet te vinden in het formeel begrip dat allen godsdienst omschrijven moet, maar in werkelijkheid een trek uit het ideaal van Seydel's persoonlijk religieus leven. Zelfs is die harmonie van onze intellectueele, moreele en aesthetische zielskrachten niet per se het ideaal waarop *alle* godsdienst wijst, maar wel het ideaal van eene naar dergelijk evenwicht van krachten zoekende natuur. De vooropgestelde vraag: wat wij eigenlijk begeeren en najagen, wanneer wij bemerken dat in ons „ein Trieb zu idealer Religion waltet", wordt dus feitelijk beantwoord met de uiteenzetting van wat Seydel voor den geest staat als volmaking van zijn eigen religie. Maar daarmede is dan ook tevens die „Wissenschaft vom Religionsideale" gekarakteriseerd als een wetenschap van subjectief karakter, een waardeeringsweten, waarbij de begrippen en begripsverbindingen berusten op persoonlijke waardeeringsoordeelen en keuzen, welke, ook al worden ze theoretisch voldoende gerechtvaardigd en naar wetenschappelijke methoden geadstrueerd, en al zijn ze even zeker voor dengeen die ze bezit als overtuigend voor anderen, nochtans niet tot dezelfde categorie van wetenschap behooren als ons ervaringsweten. Hier wordt gevraagd niet naar hetgeen *is*, maar naar hetgeen *zijn moet*. Bij het eerste

wordt de persoonlijkheid van den onderzoeker zooveel mogelijk geëlimineerd, bij het laatste geeft zij feitelijk in alles den doorslag. Maar dan verberge zij zich ook niet, en hulle zij zich allerminst in het geborgde kleed van een andersoortig weten. Zij toone zich gelijk zij is en trachte met de wapenen van weten en denken die liggen onder haar bereik, haar bestaan te handhaven en te verdedigen. Het normatieve deel der Religionsphilosophie heeft geen ander doel dan te beschrijven en te rechtvaardigen den inhoud van het religieuse leven, dat een denker zich als hoogsten godsdienst heeft voorgesteld. Alleen bij vooropstelling en handhaving van zijn zuiver subjectief karakter kan het naast het theoretisch-descriptieve deel der godsdienstwijsbegeerte als onmisbaar element der godsdienstwetenschap optreden. Het is dan de wetenschappelijke vorm van dat persoonlijk godsdienstig denken, gevoelen en willen, en van dat persoonlijk ideaal van religie, dat als practisch resultaat van den geheelen wetenschappelijken arbeid door een denker wordt aanvaard en voorgestaan.

Het kan na dit alles geen verwondering wekken, dat waar Seydel nu overgaat tot de breedere ontvouwing en toepassing van zijn begrip van het ideaal van godsdienst, al geeft hij daaraan ook den vorm van een zuiver objectieve wetenschap, de subjectieve elementen van waardeering ook weder op den voorgrond treden. Op voortreffelijke wijze toont hij aan, dat het zinnelijk genot, het genot van het gemeenschapsleven in al zijn vormen, dat zelfs zuiver geestelijke goederen op zich zelve noch religieus noch principiëel antireligieus zijn [1]). Zij worden het eerst wanneer zij als door God gewild en als van Hem ontvangen beschouwd en genoten worden. Op zich zelf behoort deze uiteenzetting tot de wetenschap, niet van den idealen, maar van den reëelen godsdienst, tot de descriptieve, niet tot de normatieve religionsphilosophie. Daarentegen is de onmiddellijk daarnaast gestelde opmerking, dat het eenzijdig centraliseeren der religie in het affectieve of in het actieve leven (piëtisme en moralisme) eveneens te kort doen aan het ideaal der religie, de vrucht van louter persoonlijke waardeering [2]). Het daaraan ten grondslag liggende norm- of ideaal-

---

1) S. 221—222. 2) S. 224.

begrip zou stellig door velen van de vroomsten onder de vromen zijn afgekeurd. Telkens wordt het ongelijksoortige dooreengemengd en ons als homogene wetenschap geschonken.

Door deze opmerking blijft evenwel onaangetast de wijsgeerige en religieuse waarde van het begrip der ideaalreligie dat Seydel ons voorhoudt. De subjectieve waardeeringsoordeelen mogen dan met logische vermengd en verbonden zijn, het op die wijze ontstaan geheel moge ten onrechte als zuiver objectieve wetenschap optreden, het geheele beeld is even fijn gedacht als scherp geteekend. De beschrijving van dat religieuse leven in de verborgen diepten der menschelijke persoonlijkheid, dat als een werkzame kracht naar alle zijden haar invloeden uitstraalt en zoekt naar het hoogste kennen, het hoogste voelen, het hoogste willen, — de aanwijzing dat die logische, aesthetische en praktisch-ethische momenten van alle religieuse leven, hoe ver verwijderd en schijnbaar los van de centrale beweegkracht der religie ook, toch van uit dat middelpunt tot den omtrek zijn gebracht, voor zij overgaan in de niet specifiek religieuse levensfeeren, — dat alles behoort tot het beste wat de jongste religions-philosophische litteratuur oplevert. Hier is een breedheid en hoogheid van opvatting der ideale religie, waarvan ik gaarne toestem dat zij ons allen voor oogen moest blijven staan bij het verlangen en streven naar eigen godsdienstige ontwikkeling. Maar tegelijkertijd zij zoo beslist mogelijk erkend het recht der persoonlijkheid om zich zelve te blijven bij de verwezenlijking van dat ideaal, ja de onmogelijkheid om zelfs in het rijk der religieuse volmaaktheid, in het Godsrijk, anders dan individueel te zijn. Daardoor blijft ook in de toekomst de erkenning gewaarborgd van wezenseenheid achter de verscheidenheid van vormen en ontwikkelingsstadiën in alle godsdiensten.

Voor Seydel bestaat nu de Religions-philosophie verder in het uiteenzetten van al het bijzondere waaruit het algemeene ideaal van godsdienst was tezamen gesteld. Het beginsel, de wil om te leven in God, dringt tot de vorming van „Bewusstseinsinhalten", „gefühlerregende Anschauung" en „Handlungsweisen". Maar het eerste, de „Gedankenbildung", is het voornaamste.

Daarvan hangt al het andere af, en eerst daarmede wordt het godsdienstig. Zoo staat dan nu ook de religieuse geloofsleer voorop, en eerst daarna komen de religieuse aesthetiek en de religieuse ethiek.

Deze drie deelen in bijzonderheden te beschrijven en te beoordeelen, is mijn doel niet. Liever tracht ik het voornaamste te karakteriseeren door enkele sprekende trekken daarvan te laten uitkomen en het oorspronkelijke van inhoud en methode nader te toetsen.

Opmerkelijk is al dadelijk de opzet. Doel van zijn geloofsleer is het bestrijden van den twijfel, zegt Seydel, of anders: de „Heilsgewissheit" naar inhoud en vorm zooveel mogelijk tot een weten te maken. Dat weten, dat alleen religieus kan zijn, wanneer het aan de levendige en blijde „Gottinnigheit" verbonden blijft, is dan ook alleen ter wille van die „Gottestrieb" begeerlijk. En toch blijft het streven naar zulk een weten, zulk een klaar aanschouwen van de Godheid ook op zich zelf een hoogst waardevol deel van ons heilsleven. Nu beslist het bestaan van een geloof en de gemoedsbevrediging die daarbij wordt ondervonden niets omtrent de werkelijkheid van zijnen inhoud. Daartegen blijft de twijfel zijn aanvallen richten, met name tegen het godsgeloof, tegen de goddelijkheid der wereldinrichting en tegen de daaruit voortvloeiende godsdienstige levensopvatting. Dienaangaande tot de grootst mogelijke zekerheid te komen, is nu het doel zijner verdere onderzoekingen [1]). Men ziet dus dat de gedachtengang hier in het geheel niet meer bepaald wordt door het object van het onderzoek, maar door de subjectieve behoeften en overtuigingen van den onderzoeker, wiens dorst naar „Gottinnigheit" hem dringt, ook in zijn denken den twijfel te boven te komen. Een bewijs te meer, niet van onwetenschappelijkheid van dezen arbeid of van onzekerheid zijner resultaten, maar van het wezenlijk subjectief karakter dat a priori daaraan moet worden toegekend, en van de onzuiverheid eener methode die dit doet voorbijzien.

Dit geldt ten deele echter niet de beschouwingen over het begrip des „Unbedingten", waarmede hij zijn Godsleer inleidt. Het is een zuiver logische quaestie, of Hegel gelijk had met

1) S. 237—243.

zijn stelling „Sein ist Nichts". Ik meen dat Seydel terecht ontkent dat het Unbedingte een bloot negatief begrip zou wezen. Het is „an sich selbst sein, reines sein", het positiefste begrip dat bestaat. Maar wij komen er geen stap verder mede. Want zulk een Zijn, onbepaald, onbeperkt, onafhankelijk en oorzaakloos, laat zich niet denken dan als Niets, een ledig begrip. En toch kunnen wij er niet buiten. De meest positivistische wereldtheorie berust er op en altijd dringt het zich weder aan ons op als eind van alle denken en weten. Het begrip is zelf Iets als denkdaad, en heeft toch Niets tot inhoud. Het vermogen om het te vormen, zoo wordt nu voortgegaan, heft ons op tot de sfeer waarin alleen God bestaan kan, tot de sfeer van het absolute. En deze verheffing is een daad, een feitelijke toestand, een reëele macht, waardoor wij ons in relatie brengen met het oer-zijn, het „Ueberseiende". Daarbij genieten wij gevoelens van zaligheid en vrijheid en zedelijke bevrediging. En dat alles wijst ons, niet als een bewijs, maar als een aanduiding, naar de gedachte heen, dat dit Niets, dit inhoudloos absolute Zijn in zich moet bevatten het goddelijke in zijn vollen alzijdigen inhoud [1]). Aldus maakt Seydel een logisch-psychologisch gegeven tot grondslag van een theologisch-metaphysische bespiegeling, een sprong, die hoe knaphandig ook volvoerd, altijd een sprong blijft, en nog wel een waardoor hij in een hopelooze verwarring komt tusschen denken en zijn, tusschen het ideëele en het reëele. De aanvaarding van die denkdaad als metaphysisch feit is een daad van redekeuze, niet van rededwang. Zij brengt ons geen oogenblik buiten de sfeer van het hypothetische en subjectieve.

De ontoereikendheid der bewijzen voor Gods bestaan wordt door Seydel beslist erkend. In de plaats daarvan stelt hij het onmiddellijk bewustzijn „von dem im Denkprincip ergriffenem Seinsprincip". Als algemeen, abstract begrip is God dan het „Vernunft-, Denk- und Seinsprincip". Derhalve ook hier is het esse in intellectu voor Seydel een esse in re, dat implicite de Godheid zelf raakt. Hij komt er echter tegen op dat men hier een ontologisch bewijs in ziet. Veeleer is de zaak omge-

---

1) S. 246—251.

keerd. Dat het absolute, dat men door denken grijpt, de Godheid is, is de onderstelling waarop alle bewijzen voor Gods bestaan berusten. Reëel zijn is dus te beschouwen als een eigenschap, later toegekend aan het begrip van het Volkomene, het Al-reëele, quo majus cogitari nequit, God. Alle denken, ook het denken van godloochenaars en agnosticisten, berust op de erkenning van het „Vernunftabsolute", een opperste wet, zoowel van het Zijn als van het Denken, die zich in onzen geest doet gelden, de in ons denkende absoluut reine Rede, die één is met het algemeen begrip van alle zijn. Dit is nu de primitiefste vorm waarin wij kennis hebben van het bestaan van God. De aanwezigheid en de geldigheid van dit „Vernunftabsolute" lijdt geen tegenspraak en behoeft geen bewijs, het is een onmiddellijke waarheid, ja, de grond van alle waarheid. God openbaart zich in dezen vorm door een onmiddellijk zelfgetuigenis als grondinhoud der rede. „Das logische Absolute ist schon seiender Gott". En alleen de vraag blijft over, welke nadere bepalingen er volgen uit de eigenschap Gods, dat hij als het Vernunftabsolute optreedt in ons denkend bewustzijn [1]).

Het transcendentaal realisme heeft, naar het mij voorkomt, in Seydel wel een der scherpzinnigste en diepzinnigste verdedigers gevonden, die bovendien de verdienste heeft van oorspronkelijk te zijn [2]). Maar ik moet toch betwijfelen, of het hem gelukt is het wijsgeerig correlaat der religieuse godsgedachte uit de sfeer van het subjectieve in die van het objectieve over te brengen, haar tot een bestanddeel van ons weten te maken en met haar welomschreven inhoud het gebied onzer kennis te vergrooten. Tegen drieërlei bedenking zou, dunkt mij, Seydel zich niet afdoende kunnen verweren.

Het Vernunftabsolute, hoe men het keere of wende, is en blijft phenomeen van het zieleleven. Als daad van het bewustzijn behoort het tot het zijnde, want het is een begrip van welks vorming de geest zich onmiddellijk bewust is. Maar de inhoud

---

1) 259—267.

2) Hij is het naast verwant aan Chr. H. Weisse, met wiens ontologische dialectiek die van Seydel het meest overeenkomt. Vgl. Arth. Drews, die Deutsche Speculation seit Kant I, S. 390 u. s. w., en de ook aldaar behandelde gedeelten uit Weisse's Philosophische Dogmatik.

van dat begrip, de waarde van die bewuste geestesdaad als interpretatie van de daarvan logisch geïsoleerde werkelijkheid, de vraag of aan dit esse in intellectu een esse in re, aan de immanente essentia een transcendente existentia beantwoordt, blijft daardoor totaal onbeslist. Er is geen enkel bewijs dat het absolute meer is dan begrip, of dat wij denkende onmiddellijk grijpen in het zijnde. Hoe noodig en wenschelijk het vaak zijn moge dit te erkennen, het blijft een subjectieve onderstelling. De wetten van het denken en de wetten van het zijn, zijn niet te identificëeren. Logica en psychologie verzetten er zich tegen. De geest die heel zijn inhoud projecteert als beeld der werkelijkheid, moet zich bewust blijven, dat zijne projecties de werkelijkheid niet zijn, en al ware het, dat de geest louter het passief orgaan was waarvan het buiten ons denkend ik staande wereldgeheel zich bediende om zich in dit eene deel van het al-zijn te verbijzonderen en in begrippen en begripswetten zich te reflecteeren, het zou toch altijd van redekeuze, dus van een subjectief-spontane daad van den met bewustheid dit gansch proces doorlevenden geest afhangen, of het in de reflectie het licht zelf, en in het beeld de waarheid der werkelijkheid kon erkennen. Ook het allerhoogste en allerruimste begrip brengt ons geen andere relatie met het oer-zijn dan het allereenvoudigste, allerengste, allerconcreetste begrip; en beiden zijn voor ons slechts relatie met het zijnde op zich zelf ómdat en in zoover het denken ze als zoodanig aanvaardt.

Maar daarnaast moet de bedenking gesteld worden, dat het absolute, opgevat als hoogste begrip van het zijnde, inderdaad niet is een *denkinhoud*, maar een *denkgrens*; en dat het als opperste denkwet wederom niet is een denkinhoud maar een *denkvorm*. Dat Vernunftabsolute in zijn tweeëenheid, het begrip van het absolute en de wet der identiteit, bevat volstrekt niets dat vermeerdering van ons weten is, niets waardoor wij de van ons weten onafhankelijke werkelijkheid verder zouden kunnen interpreteeren, niets dus dat als wijsgeerige adstructie van een religieuse idee dienst zou kunnen doen. Het gaat Seydel inderdaad niet anders dan het Biedermann ging bij een dergelijke en verwante poging. De opmerking tegenover dezen gemaakt is ten volle op genen toepasselijk: een wijsgeerig begrip verliest evenveel van bepaalden inhoud als het wint aan om-

vang, en hoe algemeener het wordt zooveel te minder kan het bron zijn van wezenlijke kennis [1]).

De derde bedenking betreft het recht om het absolute te identifiëeren met God. Gesteld dat het een onmiddellijk bewustzijn was, dat in het beginsel der denking het beginsel van het zijn gegeven is, en dat deze gedachte voor alle kritische psychologie en metaphysica onaantastbaar bleek, wat bij lange na het geval niet is, wat geeft dan Seydel het recht kortweg te verklaren dat het „Seinsprincip als seinerseits unbeschränkt schon Gott genannt kann werden"? Wat beteekent het, te zeggen dat het begrip van het Volmaakte of Eeuwige of onvoorwaardelijke niet alleen een esse in intellectu is, maar als zoodanig ook een esse in re is, waarin wij implicite God bezitten? Dient deze opmerking om ons den God denkenden mensch te doen kennen, dan is zij niets dan een tautologie, omdat Seydel begonnen is de godsgedachte in het begrip van het absolute op te lossen. En dient zij om door wijsgeerig denken de godsgedachte te bevestigen, dan is zij een circulus vitiosus, waarbij niets anders implicite gevonden wordt dan hetgeen wij er zelf in geïmpliceerd hebben. En in beide gevallen is het een miskenning van het bij zielkundig onderzoek gegeven feit, dat het Unbedingte, het absolute of hoe men het hoogste Zijn en de hoogste Macht noemen moge, nooit qua talis God voor ons is, maar eerst God voor ons wordt door de bewustheid van een bijzondere relatie tot Hem, dat is: door de religie zonder welke er voor den mensch geen God is.

Tot op zekere hoogte gevoelt Seydel dat laatste bezwaar; want hij tracht onmiddellijk dat begrip van het Vernunftabsolute concreeter te maken en er een meer realen inhoud aan te geven. Maar hier herinnert hij zich op het juiste oogenblik dat hij geen zelfstandige leer van God, geen stuk metaphysica heeft te schrijven, maar dat zijn religionsphilosophische Godsleer slechts ten doel heeft God als heilsmacht tegen de aanvallen van den twijfel te beschermen. Het ideaal van godsdienst te teekenen, het hoogste heilsleven wetenschappelijk te beschrijven was immers zijn taak. Nadat hij eerst het absolute als werkelijk-

---

1) Vgl. R. A. Lipsius, Philosophie und Religion S. 55 flgg. en L. W. E. Rauwenhoff, Wijsbegeerte van den godsdienst, blz. 572 vlg.

heid heeft buiten twijfel gesteld, moet hij dan nu nog aantoonen dat het tevens Absolute Macht is, en dat deze Macht het heilsleven draagt en het hoogste heil zelf waarborgt. Maar daarmede betreedt hij dan ook met zijn onderzoek een ander terrein. Tot nu toe bewoog hij zich in dit deel telkens op het gebied der theoretische wijsbegeerte; hetgeen nu volgt draagt weer vrij zuiver het karakter eener religieuse. Het zuiver theoretische wordt hier en daar zelfs opzettelijk geëlimineerd, waar hij het „Unbedingte" metaphysisch als Almacht en ethisch als absolute „Heilswille" beschrijft, terwijl het tot nu toe even opzettelijk werd vooraangesteld, waar de werkelijkheid van dat „Unbedingte" te handhaven viel. Daarom is het hem voldoende, aan te toonen dat dat Vernunftabsolute een „einheitliches Wesen" is, en laat hij zich met de vraag naar zijn bijzondere eigenschappen en werkingen niet in. Daarom ook volstaat hij met aan te wijzen dat het logisch en metaphysisch Absolute één is in ons denken met het ethisch-aesthetisch Absolute. En op dien wijsgeerig-religieusen bodem blijven wij ook in de beide volgende hoofddeelen van de geloofsleer, waarin hij onderzoek doet naar de verhouding van de wereld tot het heilsideaal (de theodicee) en naar verwezenlijking van het hoogste heil (de heilsorde). Maar daarmede hebben zij dan ook tevens het gebied verlaten, waarop ik kritiek wilde oefenen, en zijn als vanzelf teruggekeerd tot de onderscheiding tusschen het theoretische en het normatieve deel der wijsbegeerte van den godsdienst, en dus tot het verschil tusschen Seydel's toepassing dezer onderscheiding en de mijne, waarvan ik in den aanvang sprak.

Had Seydel onder dat theoretisch deel maar louter verstaan het descriptief-psychologische werk van den wijsgeerigen godsdienstonderzoeker, dan ware ook zijn normatieve arbeid vollediger geworden. Want, daargelaten nu de al of niet-houdbaarheid van zijn transcendentaal-realisme, is het uit het oogpunt van het „religionsideal" noch noodzakelijk, noch zelfs goed te keuren, dat men de speculatieve vragen grootendeels endosseert aan de algemeene wijsbegeerte. In een wijsbegeerte van den godsdienst, voor zoover zij als religieuse wijsbegeerte ten doel heeft den hoogst gegevenen inhoud van het godsdienstig bewustzijn en leven in wetenschappelijk systeem te beschrijven, mag de

religieuse methaphysica allerminst gemist. Waarom beperkt Seydel haar tot zijn speculaties over de transcendentale beteekenis van het Vernunftabsolute?

Maar eenmaal berustende in zijn eigenaardige opvatting van de normatieve taak onzer wetenschap, laat ons dan dankbaar erkennen welk subliem werk Seydel ons heeft nagelaten. De principiëele verschillen die in de geloofsleer mij tegenover hem zouden stellen, gelijk ik aanwees, hebben mijn eerbied voor zulk een tegenstander niet aangetast. Ik zou lust hebben met dezelfde uitvoerigheid aan te toonen, hoeveel er in de „Religiöse Aesthetik" en in de „Religiöse Ethik" is, waarmede ik van harte instem, en dat ik bewonder om het verrassende licht dat daarbij op menig vraagpunt wordt geworpen. Maar dit zou een afzonderlijke studie vorderen, waarbij de kritiek weder op andere punten zich moest richten. Mocht ik daartoe in een derde vervolg van deze serie geen gelegenheid vinden, omdat dan wellicht alweder een ander voortbrengsel van de nieuwere wijsbegeerte van den godsdienst onze aandacht zal vragen, dan ben ik toch reeds dankbaar den lezer dit werk ter zelfstandige bestudeering te hebben kunnen aanbevelen. Niemand zal zonder vrucht den hier geboden rijkdom van gedachten leeren kennen. Bij zulke werken gevoelt men eerst recht, hoeveel werk onze wetenschap nog vraagt en hoe zwaar de arbeid valt, maar tevens hoe aanlokkelijk en bevredigend in zich zelf reeds het ernstig zoeken naar waarheid is in alles wat met den godsdienst samenhangt.

H. Y. Groenewegen.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias. In ihrem Verhältnis dargestellt von PAUL VOLZ. *Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht.* 1897. VIII + 92 bll. Prijs M. 2.80.

Na de onderzoekingen van Wellhausen, Hackmann en Cheyne, waardoor de Messiaansche profetieën Jez. 9 : 1—6; 11 : 1—8; Am. 9 : 8—15; Micha 5 : 1—4 naar den tijd der Ballingschap werden verwezen, liet zich verwachten dat de geschiedenis van de Messiasidee onder Israël opnieuw aan de orde zou worden gesteld. Paul Volz heeft het gedaan in eene studie waarvan de titel hierboven is afgedrukt.

De gang van zijn betoog is als volgt. Na eene uitvoerige inhoudsopgave, geeft Volz in eene „Vorbemerkung" (S. 1 f.) de stellingen op die hij gaat verdedigen. Tegenover de totnogtoe meest gehuldigde meening, dat Israël aan de voorexilische profeten zijne Messiasverwachting te danken heeft, zal hij betoogen: 1⁰ dat de Messiasidee in den gedachtenkring dezer mannen niet past; 2⁰ dat in hunne geschriften, voor zoover ze te recht aan hen worden toegeschreven, geen Messiasprofetie wordt aangetroffen; 3⁰ dat die hoop, zooals wij ze het eerst bij Ezechiël vinden, niet is voortgekomen uit het voorexilische profetisme, maar ontstaan is uit een verbintenis daarvan met eene andere geestesstrooming.

Uit de volgorde der stellingen blijkt reeds, dat Volz den nadruk legt op de onvereenigbaarheid van de Messiasidee met de denkbeelden der profeten, en daartoe wil aantoonen dat de Messiaansche voorspellingen die wij in hunne geschriften vinden

niet van hen kunnen zijn. Door, omgekeerd, te beginnen met de „kritische Anfechtung der einzelnen im Kanon überlieferten Messiasstellen," zou hij, naar hij meent, zijn betoog noodeloos verzwakken. Veelmeer zal de onechtheid dezer plaatsen moeten blijken vooral uit de „de Messiasidee widersprechende Gesamtanschauung der Profetie."

In het eerste, het algemeene, deel (S. 2—17), getiteld *Die vorexilische Jahweprophetie im allgemeinen und die Messiasidee*, wordt de Messiasidee nader gedefiniëerd: zij is 1° eene hoop voor de toekomst, 2° een particularistische wensch; 3° de voortzetting en idealizeering van het empirische Koningschap; 4° de uitlooper van het theocratische Koningschap. De Messias is eene politieke figuur en heeft niet eene direct religieuze beteekenis voor Israël: handhaver van vrede en orde binnenslands, is hij naar buiten de verdediger van 's volks aanzien en macht. De uitspraak van Baldensperger: „trotz aller politischen Beimischung behält der Messiasglaube immer einen religiösen Kern" moet worden omgekeerd en aldus luiden: „trotz aller religiösen Beimischung hat er immer einen politischen Kern."

De Messias is i. é. w. „der nationalpolitische Heros."

Deze idee nu past niet in den gedachtenkring der voorexilische profeten. Vooreerst niet bij hunne verwachting van de toekomst. Zij zijn boetpredikers, en hunne voorspellingen, aan hunne boetprediking ondergeschikt, betreffen meestal het gericht. Wel koesteren zij ook eene zekere hoop; immers, 1° hunne voorspellingen van het gericht zijn voorwaardelijk; het volk kan zich bekeeren; en 2° het heeft ten slotte ten doel „Neuschaffung; terwijl het ook in de slechtste tijden niet aan vromen ontbrak. Maar hunne verwachting van de toekomst slaat eene andere richting in dan de Messiasidee. Volgens hen hangt het toekomstig heil af van boete, en komt het niet door uitwendige machten, maar door bekeering; het bestaat dan ook in de eerste plaats in religieus-zedelijke goederen. En: „der Wunsch und die Sehnsucht der Frommen in Israel für die Heilszeit sind sicherlich zuallererst wiederum religiössittliche Güter gewesen." De Messiaansche hoop daarentegen behoort tot de „Hoffnungen äusseren Glücks." Voorts is het, volgens Volz, niet denkbaar dat de profeten veel over die hoop hebben gesproken; het prefetisme toch was niet 's volks trooster, maar

zijn levend geweten. En eindelijk is het psychologisch onwaarschijnlijk, dat de mannen die zooveel met het heden te doen hadden een beeld van de toekomst „nach den einzelnen Zügen sich ausgedacht und noch weniger dass sie .... die Heilszeit in Detailschilderung ausgemalt hätten." De Messiasidee past dus bij der profeten verwachtingen voor de toekomst niet. En evenzeer wordt zij, zoo betoogt Volz verder, uitgesloten door de verhouding waarin het voorexilische profetisme blijkt te staan tot het nationale particularisme, tot het historische en tot het theocratische Koningschap.

In het tweede deel (S. 17—88), getiteld *Die einzelnen Propheten und die Messiasidee*, handelt Volz achteenvolgens over Amos, Hozea, Jezaja, Micha, Sefanja, Jeremia, Nahum en Habakuk, en toont hij aan dat in hunne denkbeelden en uitzichten geen plaats is voor de Messiasverwachting, telkens het resultaat in eenige zinnen samenvattend. Bij elken profeet volgt op dit betoog een onderzoek van de Messiaansche plaatsen die op zijn naam staan; waarbij blijkt dat de echtheid daarvan zeer betwistbaar is. Om den lezer eenig denkbeeld te geven van de door Volz verkregen uitkomsten, schrijf ik de slotsom van zijn onderzoek naar Jezaja en Jeremia met zijne eigene woorden uit. Van Jezaja heet het: „Die Messiasidee steht im Widerspruch mit der prophetischen Anschauung, besonders der Zukunftshoffnung des Jesaia. Dies macht es unwahrscheinlich, dass er die etwa schon vorhandene oder bereits in der Bildung begriffene Messiaserwartung aufgenommen hätte; ausgeschlossen aber ist, dass Jesaia selbst die Messiashoffnung geschaffen hat." Van Jeremia: Die Stellung des Jeremia zum empirischen Königtum, zum Davidshaus und zum Patriotismus; seine Gotteserkenntnis; seine Vergeistigung der israelitischen Religion; seine Wertschätzung des Prophetentums; seine Heilshoffnung, und namentlich sein Verhältnis zu der vorhandenen Messiaserwartung treiben zu der Annahme, dass auch der Prophetie des Jeremia im Grund die Messiasidee fremd ist."

De Messiaansche verwachting treffen wij bij de profeten het eerst aan bij Ezechiël; maar vergelijken wij zijne uitzichten op een Messias met zijne overige denkbeelden, dan komen wij tot het besluit dat ook hij deze verwachting niet heeft uitgedacht; dan toch zou zij met zijne overige voorstellingen beter

in overeenstemming zijn. Zij moet dus door hem van elders zijn overgenomen. „Die in Ezechiël vorkommende Messiashoffnung beweist nicht gegen den Satz dass die Messiasidee der vorexilischen Jahweprophetie fremd ist, sie ist vielmehr das Ergebnis einer andersartigen Geistesrichtung, mit der sich das Prophetentum unmittelbar vor dem Exil verbunden hat”.

In den „Schluss” (S. 89—92) geeft Volz ongeveer aldus het eindresultaat van zijn onderzoek aan. De Jahweprofetie heeft Israël wel de hoop voor de toekomst gegeven, maar de Messiasidee behoorde oorspronkelijk tot haar niet, is haar van elders ingeplant. Deze idee, straks onder den invloed van het Christendom overschat, staat beneden de toekomstverwachtingen der oude profeten, heeft, doordat in haar godsdienstige en staatkundige hoop vereenigd waren, voor den godsdienst van Israël steeds het gevaar van verwereldlijking opgeleverd, en is in geenen deele op éene lijn te stellen met de idee van den Ebed-Jahwe. Haar moet in de ontwikkeling van Israëls godsdienst eene plaats worden aangewezen naast Deuteronomium. Want, al heeft het laatste meer den invloed van het profetisme ondervonden, het is evenals de Messiasidee eudaemonistisch, voedt de hoop van zegepraal over de volken, en is bestemd geweest om door uitwendige middelen een soortgelijk rijk als waarheen de Messiaansche verwachtingen wijzen in het aanzijn te roepen. Deuteronomium en Messiasvoorstelling beide zijn voorts kinderen van het particularisme, en zijn „die genuinsten Abdrücke der Theokratie”; beiden beteekenen eene verbintenis van politieke en religieuze denkbeelden en verwachtingen; „sie enthalten den Glauben, dass alles Zusammenleben, auch das der frommen Gemeinde, nur als staatliche Organisation eine wirkliche Einheit sei, und dass Israel, weil Volk des waren Gottes, das Recht auf Weltherrschaft und die Pflicht habe, die Völker seinem Gott und sich selbst dienstbar zu machen”. De hoop op den Messias is, naar Volz meent, ontstaan in kringen waarin een, hier meer wereldsch daar meer godsdienstig gekleurd, patriotisme heerschte: de vertegenwoordigers van het wereldsch patriotisme in de omgeving van Jozia zullen haar het eerst hebben verkondigd; straks hebben ook de meer godsdienstig gezinde patriotten, profeten als Hananja, haar gekoesterd, en ten slotte heeft zich ook de „Jahweprophetie”

door de algemeene strooming naar het Messiasgeloof laten meesleepen.

Hoewel de Messiashoop niet tot Israëls reinste idealen behoort, sla men hare beteekenis niet te laag aan. Zij is te waardeeren als een grootsch product van den menschelijken geest; de Israëliet heeft er zijne patriottische gevoelens in nedergelegd, en tevens was zij hem een steun tot handhaving zijner religie; het geloof in de toekomst had aan haar zijn stevigst houvast. Voorts, zij is ontstaan uit eene praktische levensbehoefte: nu het empirische koningschap te zwak was gebleken om het voortbestaan der natie te verzekeren, zag men voor de toekomst naar een krachtigen koning, den Messias, uit. Hij zou Israël uit- en inwendig sterk maken, strijder zijn voor nationalen cultus en nationale zeden, en door zijne overwinningen het geloof aan Jahwe, door zoovele vernederingen geschokt, op een rotsgrond vestigen. Eindelijk heeft dit geloof gediend om den strijd tusschen de religieuze aspiratiën en den staatkundigen toestand van Israël op te heffen: „gerade weil man in dem Uebergewicht der Weltmächte über Israel... eine Schmach für Israels Religion und Israels Gott empfand, musste die Sehnsucht nach einem nationalen Helden um so stärker zum Durchbruch kommen".

Mijn oordeel over deze studie kan ik kortelijk aldus samenvatten: ik ben geneigd de door Volz verdedigde stellingen in hoofdzaak te onderschrijven, kan in het algemeen het door hem verkregen resultaat beamen, maar acht zijne bewijsvoering in menig opzicht zeer bedenkelijk.

In Volz' betoog valt de nadruk hierop dat de Messiasidee niet past bij de denkbeelden der profeten. Welnu, hieruit mag men afleiden, dat zij die idee niet hebben uitgedacht, maar niet, dat zij die idee niet gehad hebben, niet van elders hebben overgenomen. Wat hebben de profeten niet al aan het volksgeloof ontleend, dat zij, zoo goed en kwaad als het ging, met hunne zuiverder denkbeelden verbonden, of gewijzigd en vergeestelijkt zich toegeëigend hebben! Volz zelf erkent dat de Messiasverwachting die wij bij Ezechiël vinden met de eigen denkbeelden van den profeet slecht strookt. Kon dit niet ook het geval zijn bij de andere profeten? En mag dan uit het

verschijnsel dat die verwachting bij hunne eigene denkbeelden niet past wel de gevolgtrekking gemaakt worden: dus hebben zij die verwachting ook niet gekoesterd? Geeft die onvereenigbaarheid recht om met Volz te zeggen (S. 16): „Dies... giebt uns auch einen Hauptgrund gegen die Echtheid der in den vorexilischen Prophetenschriften enthaltenen Messiassprüche in die Hand"?

Vooral is deze gevolgtrekking ongeoorloofd, omdat Volz, in zijn betoog dat de profeten niet aan een Messias hebben *kunnen* gelooven, niet zelden te veel bewijst. Bij de profeten, zegt Volz ergens, is het toekomstig heil afhankelijk van boete en bekeering des volks, en het bestaat dan ook vooral in geestelijke goederen. Maar de Messiashoop is de verwachting van een wereldsch geluk. Ergo: die hoop behoort niet in het profetisme. Dit is m. i. niet waar; dit is gevolgtrekkingen maken uit sommige denkbeelden der profeten, die zij zelven er niet uit getrokken hebben. De profeten hebben aan het getrouw zijn aan Jahwe wel degelijk ook wereldsch geluk verbonden. Het volgt immers reeds uit het feit dat volgens de profeten ontrouw aan Jahwe met rampspoed, met echt wereldsche ellende, wordt gestraft. En bovendien, waarom is het ondenkbaar dat de profeten zich voorstelden dat ook de geestelijke zegen door een Messias gebracht werd?

Iets verder zegt Volz: de profeten zullen wel niet veel van een heilstijd tot het volk hebben gesproken, en het is psychologisch onwaarschijnlijk dat zij trek voor trek in „Detailschilderung" een beeld van de toekomst hebben ontworpen. Het zij zoo — maar volgt daaruit dat het ondenkbaar is dat een Messiasideaal, wellicht van elders overgenomen, hier en daar door hunne voorspellingen komt heengluren. Volz geeft toe, dat die profeten eene „Zukunftshoffnung" hadden; zij hebben die dus uitgesproken: hoe zou Volz er anders iets van weten? Is het dan a priori ondenkbaar, dat zij bij het uitspreken van die hoop ook iets van eene Messiasverwachting hebben doen blijken? dat bij die hoop een min of meer uitgewerkt Messiasbeeld heeft behoord? Een min of meer uitgewerkt Messiasbeeld, zeg ik met opzet. Want ook dit is een fout in Volz' betoog, dat hij een geheel uitgewerkt Messiasideaal vooropzet. Hij begint met het Messiasideaal te teekenen, alle trekken van dit

beeld die hij ergens vindt bijeen te zamelen, en vraagt dan: past dit beeld bij de denkbeelden der profeten? Maar dit is m. i. ongeoorloofd. Er was stellig niet slechts éene zich steeds en bij alles gelijkblijvende Messiasvoorstelling. Die voorstelling heeft zich ontwikkeld, wijzigde zich natuurlijk bij den een anders dan bij den ander, naar de zeer onderscheiden denkbeelden en idealen waarmede zij vereenigd werd. Al past het door Volz geteekende Messiasbeeld niet in de profetische prediking, daaruit volgt niet dat geen enkel Messiasbeeld daarin gepast heeft.

Hoe gevaarlijk zulke aprioristische redeneeringen zijn, blijkt uit het volgende. Sprekende over Jezaja's verwachtingen, zegt Volz: Ook in den tijd toen Hizkia Jezaja's leiding volgde kan deze profeet geen Messiaansche verwachting hebben gehad; want „ein gutes Regiment erzeugt viel weniger den Wunsch radikaler Umwandlung als ein schlechtes". Maar straks, toen hij handelde over Jezaja in den tijd van een goddeloozen Davidszoon, heette het (S. 46), precies omgekeerd: „das Urteil das der Prophet über die Davidischen Regenten seiner Zeit haben musste, führt nicht zu der Vermutung dass er diesem Hause eine besondere Bedeutung für die Zukunft gegeben hätte". Men ziet hoe men met zulke aprioristische redeneeringen ja en neen te gelijk bewijst.

Onhoudbaar schijnt mij de bewijsvoering S. 15—17, 45 f. Volz beweert daar dat de Messiaansche koning in het bewustzijn des volks de godheid verdringt. Dus is er geen plaats voor hem in den gedachtenkring der profeten die „von einem ungemein lebendigen und frischen Gottesglauben durchdrungen sind"; Jezaja b.v. moet zich het verkeer van God met de vromen in den heilstijd hebben voorgesteld „in der gleichen Unmittelbarheit und Innigheit" als waarin hij zelf dag aan dag met God omging. Dit is m. i. echte Konzequenzmacherei. Wat vooral in het oog valt als wij van onzen schrijver verder hooren dat de profeet geen menschelijke belichaming van de goddelijke hulp noodig heeft, ook niet ter vernietiging van de vijanden — een menschelijk werktuig ware nevens Jahwe's sterken arm overbodig. En elders geeft Volz zelf toe — wat ook onmogelijk ontkend kan worden — dat Jahwe ook volgens de profeten zich van menschen bedient, b.v. van Assur, om

Israël te tuchtigen. Met zulke aprioristische redeneeringen kunnen wij inderdaad niets aanvangen.

In het gedeelte waar Volz de profeten der 8ste en 7de eeuw elk in het bijzonder bespreekt is zijn betoog op dezelfde wijze ingericht; naar dit schema: de profeet A of B, in de gedeelten van het naar hem genoemde boek die hem terecht worden toegeschreven, kan niet aan een Messias geloofd hebben; hierom en om andere redenen zijn de Messiaansche plaatsen die in dat boek staan niet van hem. Maar ook hier gaat die bewijsvoering mank. B.v. Hozea's vergelijking van Jahwe's verhouding tot Israël met eene echtverbintenis zal de mogelijkheid dat deze profeet een Messias verwacht heeft uitsluiten. Want, in die vergelijking treedt de „Innerlichkeit" van den profeet op den voorgrond; zoodat de liefdesgemeenschap met Jahwe voor Israël het hoogste geluk is: het volk heeft zijne zaligheid in God alleen. En dus: geen plaats voor een Messias tusschen God en volk. Die redeneering gaat, naar mijne meening, niet op. Volz vat die betrekking veel te mystiek op, vergeet dat het eene liefdesgemeenschap is van God, niet met een individu, maar met een volk, en dus uit den aard der zaak veel minder innig dan men zich eene liefdesgemeenschap tusschen twee personen denkt. Als hij verder zegt, dat in die innige vereeniging van God en volk niet één individu in eene bijzondere betrekking tot God gestaan kan hebben, omdat daardoor de liefdeband tusschen God en volk zou verstoord zijn, en hier dus voor een Messias geen plaats is, dan ziet hij voorbij dat in eene vergelijking het tertium comparationis niet uit het oog mag worden verloren, en ook dat het volg. Hoz. 12 : 14 aan de innigheid der vroegere betrekking van Jahwe en Israël geen kwaad heeft gedaan dat Jahwe een mensch tot middelaar gebruikte om zijn volk te hoeden.

Eenige keeren verzekert Volz, dat een profeet, omdat hij „den politischen Zusammenbruch" van Israël voorspelde, „kein besonderes Interesse an dessen Herstellung für die Zukunft gehabt haben kann". Het verband tusschen praemisse en conclusie ontgaat mij geheel. Straks heet het: omdat voor Hozea alle vertrouwen-stellen op aardsche machten of menschen een gruwel is, moet ook het koningschap in zijne oogen „geradezu eine widergöttliche Erscheinung" zijn geweest, en kan hij dus

niet voor de toekomst op een koning gehoopt hebben. Bij de bespreking van Jezaja vernemen we: God is volgens Jezaja de almachtige, de hoog verhevene; hij wil alleen het object zijn van 's volks vertrouwen; zou hij dan den arm van een mensch, den Messias, noodig hebben? Ik vraag: is soms het geloof dat Jahwe zijn volk zal redden door een Messias een vertrouwen op menschen? of ondenkbaar bij de erkenning der almacht Gods?

Nog een woord over Volz' redeneering ten betooge dat Jezaja geen Messias kan hebben verwacht. Volz neemt terecht aan, dat bij Jezaja de verwachtingen voor de toekomst niet onveranderd zijn gebleven; maar, zegt hij, in geen van de tijdperken zijner openlijke werkzaamheid was er in zijne verwachtingen plaats voor de Messiasidee. Eerst heeft Jezaja herstel van vroegere betere toestanden verwacht (1 : 26); hierbij past geen Messias. Waarom niet? Heeft Jezaja den ouden tijd geïdealizeerd en verwacht dat die ideale voortijd terug zou komen — waarom kan daarbij niet een geïdealizeerde David: d. i. een Messias, behoord hebben? — Straks, zegt Volz, voorspelt Jezaja niet meer „ein neues Staatswesen" als in 1 : 26, maar de ideale gemeente der Jahwejongeren, 8 : 16—18. Dit „Heilsbild", zegt onze schrijver, is vrij van al het uitwendige: „nichts von staatlicher Organisation, nichts von kultischen Formen, von Natursegen, von glänzender Herrschaft". Waar haalt Volz dit uit? Toch niet uit Jez. 8 : 16—18? waar er niets van staat. Ik geloof dat wij geen recht hebben aan te nemen, dat die vereeniging der aan Jahwe getrouwen in den heilstijd niet eene georganizeerde maatschappij, met tempel, eeredienst en koning, zou zijn. Later, meent Volz, als het Jezaja gelukt is de politiek van Juda en zijn koning (Hizkia) op de rechte baan te leiden, keert Jezaja tot zijne eerste verwachtingen terug. Nu, zou men denken, had Jezaja alle reden in zijn toekomstideaal ook den idealen koning op te nemen. Maar neen — een goed bestuur pleegt nog minder dan een slecht den wensch naar eene radicale verandering te doen opkomen. — En straks, als Hizkia een verbond sluit met Egypte, keert Jezaja tot zijne verwachting van de gemeente der Jahwejongeren terug.

Maar meer dan genoeg om mijne bewering, dat de bewijsvoering van Volz bedenkelijk is, te staven. Wij moeten, zullen wij vasten grond onder de voeten hebben, beginnen met de Mes-

siaansche plaatsen in de profetische geschriften een voor een te onderzoeken; blijken zij niet echt te wezen, of rijst er althans een sterk vermoeden tegen hare echtheid, dan zullen de „Zukunftserwartungen" der profeten in zoover ons aanvankelijk verkregen resultaat kunnen bevestigen, dat zij ons leeren dat bij het wegvallen van de Messiaansche verwachting daarin niets wezenlijks gemist wordt.

In het bijzonder over Hozea heb ik nog iets te zeggen. Aannemende de gewone beschouwing omtrent het boek dat op zijn naam staat, zou het moeilijk vallen te bewijzen dat er in de verwachtingen van dezen profeet geen plaats is voor de Messiasidee — eene geheel andere stelling natuurlijk dan dat Hozea de Messiasidee niet kent. Zijn geschrift toch behelst vele uitspraken waarin op een heilstijd gewezen wordt; want hij staat, meen ik, dichter dan Amos, Jezaja of Micha bij het volksgeloof. Doch Volz heeft eene veelszins afwijkende meening omtrent het karakter en de samenstelling van dit boek; waardoor ook Hozea onder de sombere boetpredikers eene plaats krijgt. Volz beweert 1° dat H. 1—3 van een anderen auteur is dan de rest; 2° dat H. 2 slechts voor een zeer klein gedeelte aan den schrijver van H. 1 en H. 3 kan worden toegekend, en 3° dat de heilsvoorspellingen in H. 4—14 zijn ingelascht. Ik wil deze stellingen hier niet in het voorbijgaan beoordeelen; dit zou eene opzettelijke studie van *Hozea* vereischen. Alleen wil ik er op wijzen dat de eerste stelling door Volz met geen bewijzen gestaafd wordt — wat toch wel niet overbodig was — en verder dat zijne bedenking tegen de echtheid der heilsprofetieën in 4—14, dat zij nl. tusschen bedreigingen in staan, bij het onderzoek van dit geschrift niet zoo zwaar als elders mag wegen. Wij hebben hier toch te doen met eene blijkbaar zeer hartstochtelijke persoonlijkheid, die gemakkelijk van de eene stemming in de andere vervalt, en van wien het ons dus niet verwondert, dat hij ook zijn God telkens van dreigen in beloven, van den toon der gramschap in dien van liefde en medelijden doet overgaan. Zulke plotselinge overgangen vinden wij zelfs natuurlijk bij den man die de verhouding van God tot het zondig Israël teekent in het beeld van een echtgenoot die zijne overspelige gade, op wie hij hevig vertoornd is, toch

niet loslaten kan en blijft liefhebben. Bovendien vinden wij zulke verrassende overgangen ook daar in Hozea's geschrift waar Volz geen inlassching vermoedt; ik bedoel 9 : 13 v., waar op de verschrikkelijke bedreiging dat Efraim zijne kinderen tot den doodslager zal uitvoeren, de profeet zijn god in de rede valt met de bede: geef hun wat gij hun geven moogt, geef hun een onvruchtbaren schoot en droge borsten. Ook hier getuigt Hozea's medelijden tegen zijne verontwaardiging over 's volks zonden, die zich bij hem omzet in eene bedreiging van Jahwe. Maar waar ik vooral op wilde komen, is dit. Als Volz de toekomstverwachting van Hozea waarmede de Messias-idee in strijd zal zijn eerst vinden moet door aan dien profeet te ontzeggen wat hem tot dusverre nog niet ontzegd is, dan kan die bewijsvoering vooralsnog niet zeer overtuigend zijn. Als de opvatting van de samenstelling van Hozea's boek waarop Volz' redeneering steunt niet wordt aangenomen — en dit is alles behalve zeker — dan valt daarmede al wat hij van de onvereenigbaarheid van de Messiasidee met Hozea's verwachtingen in het midden brengt. Mij dunkt, de studie van dit geschrift had hem moeten doen inzien dat zijne methode niet de meest aanbevelenswaardige is.

Doch al heb ik tegen de bewijsvoering van Volz tal van bedenkingen, toch heb ik de aandacht van de lezers van ons tijdschrift meer opzettelijk bij zijn geschrift bepaald, omdat het niet onopgemerkt mag voorbijgaan. Vooral, omdat hij te juister tijd de interessante vraag naar het ontstaan en de ontwikkeling van het Messiasgeloof onder Israël weer heeft aan de orde gesteld. Hij heeft de juiste conclusie getrokken uit de door Wellhausen, Hackmann en Cheyne verkregen resultaten ten aanzien van de Messiaansche plaatsen in de profetische litteratuur. Voldingend heeft hij aangetoond, wel niet dat de vóór-exilische profeten geen Messiasidee kunnen gehad hebben, maar wèl dat zij ze niet kunnen hebben uitgedacht; en tevens, op het voetspoor der genoemde geleerden, dat de Messiaansche plaatsen in die letterkunde van jongeren oorsprong zijn. De vraag: van waar de Messiasverwachting? die zich in den tegenwoordigen stand van het O. T.'isch onderzoek opnieuw aan ons opdringt wordt door Volz gesteld en beantwoord. Terecht

acht hij ze uit het volksgeloof geboren, en meent hij dat wereldsche en religieuze patriotten, mannen die overtuigd waren dat onder Jahwe's bescherming tempel, koningschap en rijk altijd zouden duren, haar in het aanzijn hebben geroepen. Wanneer zij ontstaan is? Om die vraag te beantwoorden moeten wij goed onderscheiden. Noemt men de verwachting dat Jahwe het Davidische koningschap in stand zal houden reeds eene Messiaansche verwachting, dan moet het antwoord luiden: zij is niet jonger dan 2 Sam. 7, het klassieke hoofdstuk voor dit geloof. In de opvatting nu van dit hoofdstuk kan ik niet met Volz meegaan. Afgezien van vs. 13ª, dat stellig niet oorspronkelijk is, meent hij (S. 75 f. Anm.), dat we hier een samengesteld stuk hebben, en dat het gedeelte waarin over Davids voornemen om den tempel te bouwen gehandeld wordt van eene andere hand is dan dat hetwelk de profetie van Davids eeuwig koningschap behelst. M. i. geeft het verhaal tot deze opvatting geen aanleiding, en is de strekking van dit verhaal van den beginne af geweest: niet David zal voor Jahwe, maar Jahwe zal voor David een huis bouwen. Dit verhaal nu moet vóór-Deuteronomisch zijn; want na Jozia's hervorming zal een vrome wel geen woorden als vs. 5—7, waarin de tempelbouw toch eigenlijk wordt afgekeurd, hebben neergeschreven. Het ontstaan der verwachting zou ik dus vroeger stellen; maar niet vóor den val van het noordelijk rijk, waardoor het huis van David grooter beteekenis kreeg.

Niet onwaarschijnlijk komt het mij voor, dat men vooral na de redding van Jeruzalem tijdens Hizkia hooge verwachtingen is beginnen te koesteren van Davids huis, van dit huis, dat reeds zoo lang en nu zoo wonderbaar door Jahwe beschermd was. Doch de Messiaansche verwachting in engeren zin, de verwachting nl. dat in de toekomst een Davidiet het vernederde volk zou redden en verheerlijken, en een tijd van heerschappij en vrede voor Israël zou doen aanbreken, waarin het uitverkoren volk steeds door een machtigen, door Jahwe geliefden, Davidszoon zou bestuurd worden — deze verwachting is uit den aard der zaak ontstaan toen geen Davidiet meer op den troon zat, dus na 586. Wat nader bevestigd wordt door Ezechiël, bij wien wij deze verwachting in stellig eerst na de groote catastrofe geschreven profetieën aantreffen. Ik zou dus het ont-

staan van deze verwachting niet, zooals Volz doet, in verband willen brengen met Deuteronomium en Jozia; zij is de vorm dien het geloof der patriotten omtrent het eeuwige koningschap van Davids huis na 586 heeft aangenomen. Toen nu de ethisch-religieuze Jahweprofetie, ongeveer tezelfder tijd, van boetprediking heilsaankondiging werd, heeft ook deze den Messias in haar toekomstideaal opgenomen, zijn hare verwachtingen Messiaansche verwachtingen geworden.

† W. H. Kosters.

M. Beversluis, *De heilige Geest en zijne werkingen, volgens de Schriften des Nieuwen Verbonds*, Utrecht, 1896. C. H. E. Breyer, 508 bl., *f* 4.75.

Sedert het verschijnen van bovengenoemd werk is reeds eenige tijd verstreken, en het schijnt mij daarom noch noodig, noch gewenscht, van den inhoud een beknopt verslag te geven. Meer reden zou er zijn, met den geachten Schrijver in discussie te treden over de methode, die hij bij zijn onderzoek heeft gevolgd, en over de resultaten, waartoe hij gekomen is. Daaraan valt echter niet te denken, omdat ik dan eenige afleveringen van het Theologisch Tijdschrift noodig zou hebben. Nu en dan opmerkzaam makende op wat mij belangrijk voorkomt, wil ik mij daarom in hoofdzaak bepalen tot het motiveeren van mijn oordeel over het werk, en uiteenzetten, waarom ik meen, dat er, ondanks de scherpzinnigheid, waarvan het hier en daar getuigt, en ondanks den veelomvattenden arbeid, dien het gekost heeft, uit wetenschappelijk oogpunt geen groote waarde aan kan worden toegekend.

Sprekende over de verschijnselen, die in het N. T. worden toegeschreven aan de werking des heiligen Geestes, en behooren „tot de zoogenaamde „„wonderen"", daar zij niet kunnen verklaard worden uit de tot dus ver bekende wetten der natuur", en daarbij wijzende op den invloed, dien iemands

wereldbeschouwing heeft of hebben kan op zijn oordeel over de geloofwaardigheid der daarover handelende verhalen, zegt de Schrijver (bl. 11/12): „Zoolang er ook op ander gebied nog zoovele onopgeloste raadsels zijn, zoolang de wetenschappelijke verklaring niet is gevonden van zooveel, dat dagelijks rondom ons plaats heeft — blijkens een noot moeten wij hier denken aan electriciteit, magnetisme, somnambulisme, hypnotisme, clairvoyance, magie, psychometrie, occultisme, enz. enz. — zoolang ook mist men het recht om als gebeurd verhaalde feiten te loochenen, alleen omdat men ze niet verklaren kan". Ofschoon deze woorden gericht zijn tegen moderne theologen, aanhangers der „naturalistische wereldbeschouwing", zooals het hier heet, zal zeker niemand hunner weigeren ze te onderschrijven. De heer Beversluis moge al meenen, dat zij terstond gereed zijn met de bewering, dat iets onmogelijk is en slechts een product kan zijn der dichtende fantasie, daarin vergist hij zich. Zoo doen geen wetenschappelijke menschen; dezen zijn in hun uitspraken altijd bescheiden. Hunne bekendheid met het feit, dat het wonderdadige van verschillende verhalen zijn ontstaan dankt aan hun legendarisch karakter, aan de buitensporigheden der mondelinge overlevering, aan verkeerd begrepen beeldspraak of iets dergelijks, maakt hen misschien tegenover de mededeelingen van onverklaarbare zaken wel eens wat wantrouwend, maar zij spreken niet van te voren een „onmogelijk" uit. Zij achten zich echter verplicht, zoo nauwkeurig mogelijk na te gaan, hoe een schrijver aan zijn berichten kan gekomen zijn, of zijn mededeelingen met die van anderen overeenstemmen, enz. enz. Zij achten zich verplicht te vergelijken en te controleeren. Met het oog op den aard van geheel de bijbelsche litteratuur meenen zij, dat men geen recht heeft, om als gebeurd verhaalde feiten ook als feiten te aanvaarden, alleen omdat zij verhaald worden; meenen zij, dat ieder, die inderdaad de waarheid verlangt te weten, de overgeleverde berichten zorgvuldig behoort te onderzoeken.

Nu, onze Schrijver schijnt daartoe niet ongeneigd; hij slaat niet aan alle verhalen onvoorwaardelijk geloof, hij oefent kritiek uit.

Handelende over het verhaal van Jezus' verzoeking in de woestijn, verklaart hij, bijna redeneerende op de wijze, die

naar hij meent eigen is aan „naturalisten", dat reeds het weggevoerd worden door den duivel en het zien van *al* de koninkrijken der wereld het onhistorische van dit verhaal bewijzen (bl. 57).

Als de Schrijver van Handelingen het voorstelt, alsof reeds in de dagen van Paulus vaste ambten in de gemeente werden bekleed, en er presbyters en opzieners aan het hoofd stonden, meent hij dat te moeten betwijfelen, daar anders Paulus, die er in zijn brieven zoo dikwijls gelegenheid voor had, zeker wel van die presbyters en opzieners gewag zou hebben gemaakt.

In zijn vierde hoofdstuk komt hij tot de conclusie, dat een uitstorting van heiligen geest reeds door de O. Tische profeten was beloofd, terwijl ook Johannes en Jezus daaraan dachten, als zij spraken over *doopen* in heiligen geest, dat na Jezus' dood zijn leerlingen de vervulling dier belofte verwachtten, zich door bidden en smeeken voorbereidden op het ontvangen van den geest, dien hun Heer na zijn verhooging in den hemel hun zenden zou, en dat op den Pinksterdag zij inderdaad, onder het geluid van een stormwind en het schijnsel van lichtende vuurvlammen, den heiligen geest hebben ontvangen, met heiligen geest zijn gedoopt. Het is duidelijk, dat met deze conclusie — ik laat daar, met hoeveel of hoeweinig recht zij gemaakt is — niet wel de voorstelling is te rijmen, alsof reeds bij Jezus' leven de leerlingen den heiligen geest zouden hebben bezeten. Welnu, de Schrijver aarzelt dan ook niet, die voorstelling te verwerpen, en te zeggen (bl. 77, noot 2): „Wanneer in de Evangeliën (Matth. 10 : 1 en 8, Mark. 6 : 7 en 13, Luk. 9 : 1, 2 en 6) het voorgesteld wordt, alsof de discipelen reeds tijdens het leven van Jezus wonderen verricht hadden, die toch tot de gaven des Geestes behoorden, en dus het bezit des Geestes veronderstelden, dan geloof ik dit niet als historisch te kunnen aanmerken".

Deze voorbeelden bewijzen voldoende, dat hij niet ieder bericht per se geloofwaardig acht, en wel bereid is tot vergelijken en controleeren.

Had hij nu maar steeds op soortgelijke wijze gehandeld! In verreweg de meeste gevallen blijft het echter geheel of bijna geheel achterwege.

Trouwens, dat hij niet zuiver wetenschappelijk te werk gaat,

wordt in één geval openhartig door hem erkend. Naar aanleiding van Jezus' geboorte eerst bewerende, dat de aanhangers der „naturalistische" wereldbeschouwing de verhalen, die Maria's bevruchting toeschrijven aan den heiligen geest, niet als historie *kunnen* beschouwen, maar hun ontstaan zoeken te verklaren uit allerlei oorzaken, vervolgt hij (bl. 65/66): „Daarentegen zij, die aan het „„bovennatuurlijke"" in het algemeen en aan de openbaring van God in Jezus in het bijzonder gelooven (waaronder ik mij gaarne schaar) *kunnen* niet het geloof aan de realiteit der bovennatuurlijke geboorte van Christus loslaten, en handhaven dus de historiciteit der verhalen. Aan *beide* zijden dus — het worde van weerszijden eerlijk erkend — een „„a priori"", en dus eene onmogelijkheid tot een onbevangen, *zuiver* wetenschappelijk onderzoek". Deze verklaring — ik zal het vermeend apriorisme der „naturalisten" maar laten voor wat het is — is zeker hoogst eerlijk, maar ook hoogst merkwaardig. Wat een averechtsche behandeling der overgeleverde berichten! Men zou zoo zeggen, dat Schrijver's geloof aan Jezus' bovennatuurlijke geboorte op zijn erkenning van de historiciteit der daarover handelende verhalen gegrond moest zijn, en niet omgekeerd, en dat het al heel zonderling is, elders de berichten en de berichtgevers wel te willen controleeren, maar juist daar niet, waar het een zaak betreft, die hij van bijzonder groot belang acht en waar hij dus, in plaats van het onderzoek na te laten, juist onderzoeken moest met den meesten ernst en de stipste nauwkeurigheid. Men zou ook zeggen, dat de geboorteverhalen toch waarlijk wel tot een opzettelijk onderzoek aanleiding geven, waar b. v. de geslachtslijsten van Mattheus en Lucas blijkbaar gemaakt zijn in de meening, dat Jezus de zoon was van Jozef. Argumenteerende op dezelfde wijze als hij dat elders doet, had hij zeer wel ongeveer aldus kunnen redeneeren: Wanneer het in de evangeliën wordt voorgesteld, alsof Maria bevrucht is geworden door den heiligen geest, en de engel Gabriël haar van Godswege heeft aangekondigd, dat haar zoon Jezus de Zoon des Allerhoogsten genaamd zou worden en over het huis Jacobs koning zou zijn in der eeuwigheid, dan is er reden dat in twijfel te trekken. Het is toch zeer onwaarschijnlijk, dat Maria zooveel reden en recht zou hebben gehad van haar zoon de meest bijzondere dingen te verwachten, zij,

die hem later van zijn arbeid wilde terughouden, omdat zij (Marc. 3 : 21) dacht, dat hij buiten zinnen was.

Bij andere gelegenheden is de Schrijver minder openhartig, maar even aprioristisch. Zoo meent hij op grond van verschillende uitspraken te mogen vaststellen (bl. 52), „dat het geloof, dat Jezus van Nazareth de beloofde Messias, de met Gods Geest gezalfde was, ontstaan is uit het *hooren* van zijn woorden, die aan profetische inspiratie deden denken, en het *zien* van zijn werken, die openbaring waren van een wondermacht, die niet uit den mensch, maar uit God was, en waarin de werking van den Geest Gods, den Geest der kracht, openbaar werd", terwijl hij er later (bl. 55) nog aan toevoegt, dat vooral de doodenopwekkingen de eerste discipelen tot dit geloof moeten hebben gedrongen. Maar als hij nu naar aanleiding hiervan enkel zegt, dat hij geen reden ziet, waarom deze verhalen niet als verhalen van werkelijke feiten zouden mogen worden beschouwd, omdat hij het bezwaar, ontleend aan het „naturalistisch" standpunt, niet als gegrond erkent, dan maakt het den indruk, alsof hij gevoeld heeft, toch *iets* te moeten zeggen, maar tevens, dat hij zich van alles, wat daartegen is ingebracht, ook in verband met de houding van Jezus' tijdgenooten, wel wat heel gemakkelijk afmaakt.

Al even weinig moeite geeft hij zich, om de geloofwaardigheid der opstandingsverhalen te bepleiten. Hij erkent, dat daarin veel duisters voorkomt, verklaart even, dat hij de bezwaren van het „naturalistisch" standpunt tegen de realiteit der opstanding niet deelt, zegt, dat reeds het getuigenis van Paulus (1 Cor. 15 : 4, 8, 14) voldoende zou zijn om te bewijzen, dat de oudste gemeente van de werkelijkheid der opstanding overtuigd was, en vraagt dan (bl. 69, noot 1): „Hoe is die overtuiging natuurlijk te verklaren, anders dan uit het feit zelf?" Zulk een wijze van argumenteeren wordt inderdaad wel wat naief.

Ondanks de gebreken, die als gevolg van Schrijver's dogmatisch apriorisme zijn werk aankleven, zou echter de waarde daarvan veel grooter hebben kunnen zijn, als hij zijn eigen inzichten en die der N. T.ische schrijvers meer uit elkander had gehouden, als hij telkens eerst had onderzocht, wat omtrent den heiligen geest en zijne werkingen door die schrijvers

wordt bericht, en dan vervolgens had uiteengezet, wat hij zelf naar aanleiding daarvan aanneemt. Waarschijnlijk zal men, om zoo te doen, in zijn bijbelbeschouwing consequenter moeten zijn dan hij is, maar een dergelijke behandeling mag toch geeischt worden van iemand, die schrijven wil over den heiligen geest en zijne werkingen *volgens de Schriften des Nieuwen Verbonds*, en die niet per se den inhoud dier geschriften voor zijn rekening neemt. Had hij het gedaan, het eerste gedeelte zou als bijbelsche theologie voor allen zonder onderscheid van waarde hebben kunnen zijn. Nu hij echter zijn eigen inzichten gedurig met de behandelde verhalen en teksten vereenigt, en zijn werk een mengsel is geworden van exegese en dogmatiek, bijbelsche theologie en algemeene geloofsleer, nu is niet alleen zijn betoog hier en daar verward geworden, maar is hij ook in zijn exegese verre van onbevooroordeeld geweest. En bovendien schijnt deze vermenging mij toe, de voornaamste oorzaak te zijn van het feit, dat hij in de N. T.ische geschriften te veel zoekt naar een bepaalde leer van den heiligen geest, dat hij althans buitensporig systematiseert.

De heer Beversluis is namelijk beslist spiritist, en heeft een meening omtrent tal van zaken, die met spiritistische en daaraan verwante verschijnselen in verband staan. Danken wij daaraan, ter vergelijking met de wonderen, die in het N. T. aan de werking des heiligen geestes worden toegeschreven, de vermelding van allerlei merkwaardigheden, die ook in den jongsten tijd schijnen geschied te zijn, en de verwijzing naar geschriften, waarin meer van dien aard is te vinden — deze vergelijking maakt het werk interessant, en geeft er een zekere weldadige frischheid aan — het heeft ook ten gevolge, dat hij nu eens uit een bericht meer haalt dan geoorloofd schijnt, en dan weer door combinatie en gevolgtrekking een bijna afgeronde leer weet te vinden. Zoo herinnert hij bij zijn behandeling van de gave der genezing aan de mededeeling van Hand. 19 : 12, volgens welke er zieken werden genezen door aanraking van Paulus' zakdoeken en voorschoten. Hij merkt op, dat men er blijkbaar waarde aan hechtte, dat de doeken met het lichaam (de huid) van Paulus in aanraking waren geweest, en dus geloofde, dat de wondermacht in zijn lichaam aanwezig was en zich kon mededeelen aan die doeken, die ze

overbrachten op de zieken; hij deelt mede, dat niet alleen doeken, maar evenzeer papier, en vooral water de magnetische kracht opnemen en tijdelijk bewaren kan, en dat de beroemde magnetiseur Baron du Potet dit menigmaal in toepassing heeft gebracht; en hij handhaaft dan de historiciteit van het bericht, vragende (bl. 214): „kan de magnetische kracht op zulk een wijze overgedragen worden, waarom zou ook de wondermacht des Geestes, die als „ „bovennatuurlijke"" geneeskracht werkt, niet op dezelfde wijze zijn overgedragen?" In verband met andere verhalen en berichten is dan ten slotte de conclusie, waarvan het recht nog gestaafd wordt met voorbeelden uit lateren tijd (bl. 217) „1° dat de gave bestond in het bezit van een „ „bovennatuurlijke"" wondermacht, waardoor de genezing (of opwekking) tot stand werd gebracht, 2° dat die wonderkracht als een geneeskracht uitstroomde of medegedeeld werd door de handen, of wel zonder die aanraking door doeken of kleederen kon worden medegedeeld; dat zij echter ook werkte zonder uiterlijk middel, door de nabijheid van den persoon, die ze bezat, 3° dat somtijds het sterk aanstaren als een middel gebruikt werd, om de aandacht te vestigen en het rapport tusschen den patient en den genezer te bevorderen, 4° dat de kracht niet uit den genezer zelf voortkwam, maar de verheerlijkte Jezus geacht werd ze mee te deelen door middel der discipelen, 5° dat geloof noodig was bij de genezers, zouden zij als orgaan dienen voor de genezing, door de wondermacht des Heeren tot stand gebracht, 6° dat evenzeer geloof d. i. vertrouwen noodig was van de zijde der patienten, om hen ontvankelijk te maken voor de geneeskracht, 7° dat bij ernstige gevallen, zooals doodenopwekking, een eenzaam ernstig gebed tot voorbereiding noodig was, en dat ook bij gewone genezingen menigmaal gebeden werd, voordat de genezing door handoplegging als anderszins werd volbracht, 8° dat een woord, met luider stem, als bevel uitgesproken, tot de genezing meewerkte, en 9° dat somtijds (waarschijnlijk in lateren tijd) een plechtige zalving met olie met de genezing verbonden werd als zinnebeeld van de genezende werking des Geestes". Moest Schrijver's eigen verklaring, dat de heilige geest of geest Gods met de kracht Gods gelijk moet worden gesteld, hem niet wat schroomvalliger hebben gemaakt?

Als voorbeeld van de wijze van behandeling en van de verkregen resultaten geef ik ten slotte nog het volgende. In het verhaal van Filippus en den Moorschen kamerling (Hand. 8 : 26—40) zegt de *Geest* op den weg tot Filippus, dat hij zich bij den kamerling op den wagen moet voegen; maar een *engel* had hem het bevel gegeven, zuidwaarts op den weg van Jeruzalem naar Gaza te gaan. Blijkbaar, zoo wordt nu geredeneerd, spreekt de engel op dezelfde wijze als de Geest, want met geen enkel woord wordt gezegd, dat de engel aan Filippus verschijnt, en de Geest hem de woorden inspireert. Op welke wijze zij spreken wordt niet gezegd, maar wij moeten denken aan een geestelijk hooren. De Geest is hier niemand anders dan de engel, die hem eerst zegt, dat hij den weg naar Gaza moet inslaan, en daarna, hem onzichtbaar nabij, dat hij zich bij den wagen van den kamerling moet voegen. Dat de Geest een engel kan beteekenen, blijkt volgens den Schrijver nog duidelijker uit de geschiedenis van Petrus en den hoofdman Cornelius (Hand. 10). Tot Cornelius komt een *engel*, zeggende, dat zijn gebeden en aalmoezen tot God zijn opgeklommen, en dat hij drie mannen naar Joppe moet zenden om Petrus te ontbieden. En als nu die mannen te Joppe zijn gekomen, zegt de *Geest* tot Petrus: ik heb hen gezonden; dus kan de Geest niemand anders zijn dan de aan Cornelius verschenen engel. Dezelfde engel was eerst tot Cornelius gezonden, en toen hij wist, dat deze zijn bevel had volbracht, ging hij, onzichtbaar, naar Petrus, om hem op het bezoek der mannen voor te bereiden. De ekstase, die over Petrus kwam, werd waarschijnlijk door hem veroorzaakt, het visioen van het laken met de dieren door hem voor de oogen van Petrus' geest gebracht, terwijl hij daarbij tot hem sprak, ofschoon Petrus, wiens geestelijk oog geboeid was door het visioen, hem niet zag: Sta op, Petrus, slacht en eet. Na afloop van het visioen zeide hij weder tot Petrus, dat deze zonder te twijfelen met de mannen van Cornelius mee moest gaan.

Hoe wij ons nu die identificeering van engel en Geest hebben te denken? Men kan evengoed zeggen, dat een engel als dat de Geest sprak, omdat engelen de kanalen of organen waren, waardoor de Geest zich openbaarde en iemand inspireerde; een engel deed het, maar door middel van een engel deed het eigenlijk de Geest.

Tot zulk een conclusie was de Schrijver ook gekomen naar aanleiding van de „onderscheiding der geesten", waarvan sprake is 1 Cor. 12:10. Bij die „geesten", zegt hij, moet men denken aan de geesten der profeten, waarvan ook 1 Cor. 14:32 wordt gesproken, dat zijn de geesten, engelen of zaligen, waarvan de heilige Geest zich als intermediair bedient, om de profeten te inspireeren. Het was zoo noodig, dat de geesten der profeten werden onderscheiden en beproefd, omdat ook de Satanische geest door middel van booze, onreine geesten den mensch inspireeren kan, en men ten gevolge van de listen der onreine geesten niet altijd terstond kon bemerken, dat men niet met een inspiratie des heiligen Geestes, maar met eene van den Satanischen geest te doen had.

Wij krijgen dan dezen gang: de heilige Geest is de geest Gods; niet echter God zelf schenkt hem, maar — dit wordt doorloopend zonder veel betoog aangenomen — de verheerlijkte Jezus, die hem daartoe van God ontvangen heeft; deze gebruikt geesten, engelen of zaligen, om de hemelboodschap over te brengen aan profeten en zieners; en dezen zijn dan weer het intermediair, waardoor gesproken wordt tot de menschen.

En hiermee eindig ik. Ik dank den heer Beversluis voor menige belangrijke bladzijde, ik heb eerbied voor de scherpzinnigheid en den ijver, die aan zijn werk zijn besteed, maar ik kan helaas! de wetenschappelijke waarde daarvan niet hoog aanslaan.

Dr. C. J. Niemeijer.

G. Nijhoff, *Vigilantius*, Proefschrift, 147 bl., Groningen, J. B. Huber, 1897.

De theologische faculteit der Groningsche Universiteit had een prijsvraag uitgeschreven over „De beteekenis van Vigilantius voor het godsdienstig leven van zijn tijd". Toen daarop geen antwoord bleek te zijn ingekomen, ging Dr. Nijhoff, naar hij in een voorbericht mededeelt, met de aangewezen stof eens nader kennis maken, en besloot hij vervolgens over Vigilantius zijn academisch proefschrift te schrijven.

Het werk, waarop hij toen bevorderd is tot theologiae doctor, is verdeeld in vier hoofdstukken.

In het eerste ontvangen wij een vluchtig overzicht van de geschiedenis der christelijke kerk tot op Vigilantius' tijd, waarbij Gallië, het tooneel van diens werkzaamheid, afzonderlijk wordt besproken. Niet alleen op de uiterlijke lotgevallen, ook op den innerlijken toestand wordt de aandacht gevestigd, en de slotsom is, dat de christenen der 3de, 4de en 5de eeuw over het algemeen stonden op een „laag godsdienstig en zedelijk peil".

In het tweede tracht de Schrijver uit de weinige gegevens, die daarvoor te vinden zijn, Vigilantius' levensloop te schetsen. Hij maakt hierbij wel wat veel gebruik van W. S. Gilly „Vigilantius and his times", en laat zijn verbeelding meer werken dan bij een historisch onderzoek wenschelijk is.

Het derde geeft ons, in vertaling, de drie geschriften van Hieronymus, waaruit wij onze kennis moeten putten van Vigilantius' denkbeelden. Het zijn 1° een brief, gericht aan Vigilantius zelf, nadat deze hem had beschuldigd van Origenistische ketterij, 2° een brief aan den presbyter Riparius, die hem over Vigilantius' optreden geschreven had, en 3° een verhandeling ter weerlegging van Vigilantius' ketterijen, opgesteld, nadat de presbyters Riparius en Desiderius hem diens geschriften — voor ons verloren — hadden doen toekomen. De beschouwingen, die Dr. Nijhoff hierop laat volgen, leiden hem tot het resultaat, dat Vigilantius mag heeten een voorlooper van de groote kerkhervormers der 16de eeuw.

In het vierde ten slotte wordt onderzocht, welke gevolgen de werkzaamheid van Vigilantius heeft gehad. Achtereenvolgens wijst de Schrijver op Serenus, die te Marseille, waar hij van 595 tot 600 bisschop was, de beelden uit de kerken verwijderde, op het concilie te Frankfurt am Main, dat anno 794 den beeldendienst veroordeelde, op Claudius van Turijn, Agobard van Lyon en de Waldenzen.

De beide laatste hoofdstukken zijn verreweg de belangrijkste. Ook in het oog van den Schrijver, wien het juist om Vigilantius' „hervormende gevoelens" te doen is. Het derde mag daarom worden beschouwd als de hoofdzaak van het werk.

Tot mijn spijt nu moet ik verklaren, dat vooral dìt hoofdstuk

bewijst, dat Dr. Nijhoff niet heeft gewerkt met de vereischte onpartijdigheid en nauwkeurigheid.

Dat hij voor zijn hoofdpersoon sympathie, bewondering, liefde gevoelt, is natuurlijk uitnemend, maar het gaat toch niet aan, om hem, van wien slechts weinig bekend is, van wiens denkbeelden wij alleen iets vernemen uit de geschriften van zijn bestrijder, en naar wiens motieven en leidende gedachten wij moeten gissen, om hem voor te stellen, alsof hij negentiende-eeuwsche opvattingen had gehad. En dat geschiedt meermalen. Ook gaat het niet aan, ter wille daarvan onbillijk te zijn tegenover zijn tegenstander, in casu Hieronymus.

Die arme Hieronymus! Dr. Nijhoff is verbazend boos op hem, en grijpt iedere gelegenheid aan, om hem een veeg te geven. Het is waarlijk nu en dan eeningszins vermakelijk. Hieronymus heet „een onverkwikkelijke figuur en weerzinwekkend Christen" (bl. 41). Als hij in zijn eersten brief zegt, dat het billijk geweest zou zijn Vigilantius niet te antwoorden, maar dat hij het toch zal doen, omdat Christus in zich zelf een volmaakt voorbeeld van nederigheid heeft gegeven door zijn verrader te kussen en het berouw van den roover aan te nemen aan het kruis, ziet Dr. Nijhoff daarin het bewijs van „iets verkeerds in het geloof van Hieronymus", een teeken, dat hij niet handelt uit de overtuiging, daartoe als Christen verplicht te zijn, maar omdat Jezus het blijkbaar wil, en derhalve op uitwendig gezag (bl. 70). In een der ontboezemingen, die in kwistigen overvloed door het werk verspreid liggen, roept hij uit: „den reine is alles rein, dat zijn woorden, die Hieronymus zeker kende, maar die hij niet kon begrijpen, omdat hij zelf zoo verre van rein was" (bl. 123). En om den man, wiens argumentatie toch waarlijk niet overal zwak is, geheel af te maken, heet het ten slotte: „verdachtmaking, lastering en grove hatelijkheden nemen de plaats in van deugdelijke argumenten" (bl. 130).

Nog grooter schaduwzijde is, dat de denkbeelden van Vigilantius onnauwkeurig, onjuist worden weergegeven. B.v. als Dr. Nijhoff op het einde van zijn derde hoofdstuk die denkbeelden samenvat, zegt hij, dat Vigilantius zich verzette o. a. tegen het geloof aan teekenen en wonderen bij de graven der martelaren, terwijl hij vroeger (bl. 122) al had geschreven:

„Zijn eenvoudig geloof en gezond verstand deed hem de onmogelijkheid daarvan inzien en hem tot het besef komen, dat slechts domme bijgeloovigheid ze kon aannemen, en priesterbedrog er een groote rol bij speelde, wat tot op den huidigen dag zoo gebleven is". En wat is het geval? Hieronymus schrijft (bl. 105): „Hij voert bewijzen aan tegen de teekenen en wonderen, die in de kerken der martelaren geschieden, en zegt, dat zij goed zijn voor de ongeloovigen en niet voor de geloovigen, alsof het nu de vraag was, voor wie ze geschieden, en niet, door welke kracht ze geschieden ... Zeg mij dus niet, dat het teekenen voor ongeloovigen zijn, maar antwoord mij hierop: hoe zijn toch in dat nietswaardige stof en die asch ... zoo groote teekenen en wonderen aanwezig?" De kwestie loopt dus blijkbaar alleen over het *doel* der wonderen, en dat sluit wel allerminst *ont*kenning, maar integendeel *er*kenning van de wonderen door Vigilantius in zich. Dr. Nijhoff zou hem dus in plaats van „eenvoudig geloof en gezond verstand" moeten toeschrijven „domme bijgeloovigheid".

Ook zal Vigilantius zich hebben verzet tegen het vasten (bl. 131). En ... Hieronymus schrijft, na eerst Vigilantius te hebben vergeleken met Centauren, Leviathan, Gerym en andere monsters, dat hij tracht, „het venijn zijner trouweloosheid te verbinden met het katholieke geloof... de kuischheid gehaat te maken, op gastmalen van wereldsche menschen tegen het vasten der heiligen te spreken, terwijl hij, van drinkbekers omringd, philosofeert" enz. (bl. 88), en later, niet in een betoog over vasten, maar op het einde van hetgeen hij zegt over de martelaren: „Het schijnt mij toe, dat gij ook nog iets anders betreurt, dat namelijk, indien bij de Galliërs ingetogenheid, matigheid en vasten meer ingang vinden, uwe herberg geen winst meer zal opleveren" (bl. 107). Zulke uitvallen moet men niet te ernstig opnemen, men mag er ook niet veel uit afleiden. Dr. Nijhoff concludeert eerst, dat wij gerust mogen aannemen, dat hij zijn stem heeft verheven tegen het overdreven vasten (bl. 123). Nu, dat kan er zoowat op door. Maar het is ongeoorloofd, dan later in het samenvattend overzicht te spreken van verzet tegen het, dus tegen alle, vasten.

Intusschen komt toch het beeld van Vigilantius, al is het door den Schrijver te veel gemoderniseerd, uit de weinige ge-

gevens te voorschijn als dat van een eerbiedwaardig man, die er zich tegen verzette, dat meer en meer de godsdienst veruiterlijkte en opging in vormen en plechtigheden van soms zeer twijfelachtige waarde.

Welken invloed hij heeft uitgeoefend? Een man zonder beteekenis kan hij niet zijn geweest. Dat eerst Riparius over hem schrijft aan Hieronymus, en dat vervolgens Riparius en Desiderius, die hun parochiën door zijn nabuurschap bevlekt noemen, iemand van Gallië naar Bethlehem zenden met zijn werken, opdat Hieronymus ze weerlegge, het bewijst wel, dat hij invloed had en iemand was van gewicht. Of echter zijn optreden ook heeft doorgewerkt op het nageslacht? Ik gaf reeds aan, waarop door Dr. Nijhoff in zijn vierde hoofdstuk gewezen wordt. Hij stemt toe, dat de overeenstemming van denkbeelden — die intusschen hier en daar uiterst gering is — toevallig zijn kan, en dat de lateren onafhankelijk kunnen geweest zijn van de vroegeren, maar hij hoopt, toch duidelijk te hebben kunnen maken, dat dit zeer onwaarschijnlijk moet worden geacht. Daar echter van afhankelijkheid geen sporen zijn aan te wijzen, dient men zich tevreden te stellen met een misschien.

Dr. Nijhoff's proefschrift laat zich wel aangenaam lezen.

Dr. C. J. Niemeijer.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Van Nowack's Handkommentar z. A. T. is als III Abth 4er Band verschenen W. Nowack, *Die kleinen Propheten* (412 bll. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1897. Prijs 8 Mk. Geb. 9, 20 Mk.), ingericht op dezelfde wijze als de andere kommentaren der reeks. Dat ons hier veel goeds geboden wordt behoeft nauwelijk gezegd worden. Bij het doorlezen van een gedeelte er van had ik hier en daar mijne bedenkingen, waarvan ik slechts éene wil te berde brengen, omdat het mij toeschijnt dat zij op eene principiëele fout wijst. Ik ga uit van de behandeling van *Hozea*. Het is eene eigenaardigheid van dit boek, welks schrijver een Noord-Israëliet heet te zijn, dat daarin zoo vaak van Juda wordt melding gemaakt. Geschiedt dit in *Amos*, dan baart het geen verwondering; want, van waar de profeet van dien naam ook afkomstig was, wat in het naar hem genoemde boek van zijn hand is werd zonder twijfel in Juda geschreven, nadat hij derwaarts was verbannen. Ten onrechte haalt dus Nowack, als argument van Amos' afkomst uit Juda, 1 : 2 aan: „Jahwe brult van den Sion". Dat daarmede in éen adem staat: „de top van den Karmel verdort" — bewijst veel meer tegen die afkomst dan de vermelding van den Sion er vóor, omdat Amos schreef in Juda. Budde's betoog in „Semitic studies in memory of Rev. Dr. A. Kohut" heeft diepen indruk op mij gemaakt, en ik zou mijne vroegere verklaring van Am. 1 : 1 niet gaarne meer handhaven; maar het argument aan de vermelding van den Sion ontleend gaat niet op. In *Hozea* nu wordt Juda telkens naast Israël vermeld; zóo 5 : 10, 12, 13, 14; 6 : 4; 12 : 3, en N. schrijft S. 45 kortweg: de meeste, wellicht alle, plaatsen waar Juda vermeld wordt zijn een later invoegsel. Wat bedoelt hij met „ein späterer Ein-

schub"? De kantteekening van een lezer? of de vrucht van eene Judeesche omwerking? Het laatste zal wel bedoeld zijn. Maar is het dan wel de rechte methode, den naam *Juda* door dien van *Israël* te vervangen? Mij dunkt: neen. De taak van den commentator is niet het werk van den profeet Hozea, maar het boek *Hozea* te verklaren. Of dit boek geheel of gedeeltelijk geschreven is door den man wiens naam er boven staat, is eene tweede vraag. Wil men, zooals N. doet, de resultaten van het onderzoek dienaangaande meedeelen door tweeërlei schrift, één voor het oorspronkelijke werk en één voor de toevoegsels van den omwerker, het zij zoo! indien het mogelijk is. Maar indien die omwerker een dozijn keeren *Juda* in *Israël* heeft veranderd, dan zal hij wel meer wijzigingen op zijn geweten hebben. N. schrijft 1 : 7 en een groot deel van H. 2 aan een omwerker toe; is dat nu dezelfde die de namen verwisselde? Bl. 11 spreekt hij van omwerkingen in het meervoud; maar het wordt ons niet duidelijk, hoe hij zich de wording van ons boek voorstelt. Is hem zelven dit niet klaar, niemand kan hem dit euvel duiden; maar dan is het in elk geval ongeoorloofd, op tal van plaatsen in de vertaling *Israël* te zetten in plaats van *Juda*; immers, in het boek *Hozea* staat en stond *Juda*. Wilde N. de tweeërlei bestanddeelen met tweeërlei schrift weergeven, dan had hij de twee namen in dat tweeërlei schrift boven elkander moeten schrijven. — Dezelfde opmerking kan, natuurlijk, ook bij N.'s behandeling van andere profetische geschriften gemaakt worden. Zoo bij *Amos*. In § 3 der inleiding op dit boek krijgen wij deze reeks van denkbeelden: 1°. de redevoeringen in *Amos* zijn niet zóo uitgesproken: zij zijn slechts de hoofdinhoud van zijn toespraken, door hem zelf opgeteekend; 2°. die opteekeningen zijn niet ongerept overgeleverd: sommige stukken maken meer den indruk van resten eener uiteenzetting dan van den neerslag eener prediking, en er zijn talrijke ingeschoven plaatsen in het boek, o. a. 9 : 8—15; 3°. derhalve is het boek zóo niet uit den hand des profeten gekomen; wat blijkt uit het feit dat stukken van redevoeringen die met elkaar niet samenhangen naast elkander staan; het boek is het werk van een later levend man, die uit Amos' aanteekeningen een geheel heeft gemaakt; 4°. het boek bestaat blijkbaar uit drie deelen: 1, 2; 3—6; 7—9 : 7 en een aan-

hangsel, 9 : 8—15. Deze volgorde van denkbeelden is verwarrend. Met n⁰. 4 had de aanvang moeten gemaakt zijn, en 9 : 8—15 mocht niet als aanhangsel zijn gestempeld. Is de schrijver daarvan een ander dan die 4 : 13; 5 : 8, 9; 9 : 5, 6 en wellicht andere „invoegsels" schreef? Zoo niet, dan hebben wij in *Amos* zijn werk vóor ons; waaruit wij de oude stukken waaruit hij zijn boek samenstelde moeten opdiepen. Eerst daarna komt de vraag aan de orde: wat kan door Amos zijn geschreven? Eindelijk: in welke mate kan men dit voor stukken van uitgesproken redevoeringen houden? De vier door N. behandelde punten moeten in omgekeerde orde worden besproken; dan zal het resultaat ook in sommige opzichten een ander zijn.

Micha is naar betere methode behandeld. Hier begint N. met den inhoud van het boek en den oorsprong er van. Zoo ook bij *Zacharja* en anderen Nowacks kommentaar is een zeer kostelijk hulpmiddel.

Handcommentar zum A. T. van W. Nowack. II, 2. *Die Psalmen*, von F. Baethgen. 2[te] Aufl. (Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1897. Prijs 8 Mk. Geb. 9,50 Mk.). Te liever kondig ik de tweede uitgave van dit werk aan, omdat de eerste, van 1892 — waarschijnlijk doordat de redactie ze niet ter recensie bekwam — in ons tijdschrift niet besproken is. Daar ik de eerste uitgave, bij de bewerking onzer nieuwe vertaling van het O. T., met veel vrucht gebruikt heb, kan ik met vrijmoedigheid het werk roemen. Maar ik heb daarbij geen aanteekeningen gemaakt, zooals hij doet die een boek doorleest met het doel het aan te kondigen, en onthoud mij dus van het bespreken van vele bijzonderheden. Niemand zal dezen kommentaar gebruiken zonder er veel uit te leeren; grondigheid en nauwkeurigheid kenmerken zoowel de inleiding als de vertaling met de aanteekeningen. Des schrijvers geestesrichting is behoudend; liefst wijkt hij niet van den Hebreeuwschen tekst af, ook niet van de overlevering aangaande den oorsprong van een lied. Dat hij toch den tekst op tal van plaatsen verandert en de opschriften der liederen in geenen deele voor geloofwaardige getuigen aangaande de herkomst er van houdt, spreekt vanzelf. Men moet, òf niets weten van de geschiedenis van Israëls godsdienst en zeer weinig Hebreeuwsch kennen, òf met

eene uitermate kleine dosis waarheidszin zijn toegerust, om tot een ander resultaat te komen. Maar Baethgens neiging om de overlevering te volgen speelt hem enkele keeren parten. Zoo in zijne inleiding op Ps. 18. Hij houdt dit lied voor Davidisch. Maar hij verheelt geenszins de bezwaren tegen deze onderstelling, en deze zijn zoo gewichtig dat hij meent: het lied is een door overwerking van de naexielische gemeente bruikbaar gemaakt lied van David. Nu verneme men de bezwaren waarop hij wijst. David prijst God „onder de volken", wat eigenlijk alleen in den mond van het volk Israël verstaanbaar is. De uitdrukking „het ellendige" of „verdrukte volk", vs. 28, bevreemt zeer in Davids mond; niet minder de verzekering van getrouwheid aan de wet, vs. 22 v., die eer in den mond der gemeente dan in dien van een individu, met name van David, past. Vs. 51 maakt op B. den indruk, dat de dichter niet David zelf is, maar, evenals in Ps. 89 en 132, het eeuwig voortleven van dien koning in zijne nakomelingen en in de gemeente prijst. Ten slotte is de taal licht en vloeiend. Mij dunkt, B. bewijst hiermede onweerlegbaar dat de psalm een lied der Joodsche gemeente is. Die vermeende Davidische zang waarvan dit de overwerking zal zijn is niet aan te wijzen, en wat volgens B. voor het bestaan er van pleit beduidt niets. — B. deelt in zijn voorrede mede, dat hij door eene zware ziekte belemmerd is geweest in zijn arbeid, en verontschuldigt zich daarmede voor het geval dat hij op de geschriften van het laatste jaar geen acht heeft geslagen. Wij zijn met hem dankbaar voor zijn herstel; moge het volledig worden! Maar het is te betreuren, dat hij, wellicht door die ziekte, verhinderd is geworden kennis te nemen van de verhandeling van G. Buchanan Gray in the Jewish Quarterly Review VII, „The references to the king in the Psalter", waarop ik jaarg. 1896 bl. 106 de aandacht vestigde. Mij dunkt, B. is op de lijn, met Gray mee te gaan, en had hij dit reeds bij de bewerking van de tweede uitgave gedaan, dan zou dit aan zijn werk ten goede zijn gekomen. Dat zij zoo bij die van eene derde!

Bij de bespreking van dezen kommentaar der Nowacksreeks wil ik herroepen eene aanmerking die ik in den jaargang 1897

op een ander deel dier reeks, den *Hiob* van Budde, maakte. Ik merkte bl. 627, op, dat indien Job 19 : 27 volgens Budde een imperfectum moest staan in stede van een perfectum, dat תִּרְאֶנָה en niet יִרְאוּ moest luiden, natuurlijk omdat het subject עֵינַי vrouwelijk is. Hierbij zag ik voorbij, dat B. dit bezwaar heeft gezien en uit den weg geruimd door de verwijzing vooral naar 21 : 20, waar ook יִרְאוּ עֵינָו staat. Kwam deze plaats B.'s gissing niet te hulp, dan zou men אֶרְאֶה in pl. v. רָאוּ kunnen lezen; verg. קוֹלִי אֶקְרָא, Ps. 3 : 5.

Krijgen wij niet op één gebied te veel goeds? Van Nowacks Handcommentar is eerst een klein deel verschenen, van de International Critical Commentary, wat het O. T. betreft, slechts twee deelen, daar kondigt J. C. B. Mohr ons een nieuw reeks aan, onder den titel van *Kurzer Hand-Commentar zum A. T.*, onder redactie van K. Marti, en ras verschijnen *Die Sprüche* van Dr. G. WILDEBOER (95 bll. Prijs bij inteekening op het geheel, 1.90 Mk., afzonderlijk 2.50 Mk.), *Hiob* van Dr. B. DUHM (212 bll. Prijs 4.80; 5.80), *Hesekiel* van A. BERTHOLET (256 bll. Prijs 4; 6), *Richter* van Dr. K. BUDDE (147 bll. Prijs 2.50; 3.60). Het zij mij vergund, voorloopig alleen aan te duiden, wat deze kommentaren van de reeks van Nowack onderscheidt. Vooreerst zijn zij korter en geven niet de vertaling van het behandelde boek. Het is niet onnatuurlijk dat de uitgever van Nowacks reeks, Vanderhoek u. Ruprecht, in hunne prospectussen op dit gemis de aandacht vestigen. Hiertegenover zegt de firma Mohr, dat de korte kommentaren zich nauw aansluiten aan de overzettingen in *Die Heilige Schrift* van E. Kautzsch, zonder zich daaraan te houden. Dit laatste behoeft geen betoog. Immers, de auteurs van den korten kommentaar zijn meerendeels andere dan Kautzsch en zijne medevertalers. Wat die betrekking tot die overzetting dus beteekenen zal, is niet in te zien. De korte kommentaren hebben alle aan het slot een zaakregister; wat een geschikt hulpmiddel bij de bestudeering wezen kan. De theologische richting der bewerkers van beide reeksen is dezelfde: zij behooren allen tot de kritische school. Voor een deel zijn de personen zelfs dezelfden: gaf Budde in Nowacks reeks *Job*, hier geeft hij *Richteren.* Krijgen wij zoo niet te veel van het goede? Gelukkig,

het is iets goeds dat wij krijgen. Bij gelegenheid hopen wij op enkele dezer werken terug te komen.

In de smaakvolle verzameling „The Cambridge bible for schools and colleges," die onder redactie van Prof. A. T. Kirkpatrick verschijnt, heeft het licht gezien *The books of Joel and Amos, with introduction and notes*, by Prof. S. R. Driver (Cambridge. University press. 1897. 244 bll. Prijs 3 sh. 6 d.). Even keurig als de uitvoering is het werk van den geachten schrijver. Nauwkeurige uiteenzettingen van de beteekenissen en de verbindingen der woorden kenmerken het doorloopend. Na een inleiding krijgen wij van beide boeken de vertaling met aanteekeningen er onder; daarna eenige uitvoeriger noten; bij *Joël* drie, bij *Amos* acht; eindelijk een paar indices.

Bij de beantwoording van de vraag, of met de sprinkhanen bij Joël wezenlijke sprinkhanen bedoeld worden, dan wel zinnebeeldige, dus vijanden van Israël, verklaart Driver zich sterk tegen de allegorische verklaring. Het eenige bewijs voor deze verklaring dat bij hem weegt is de naam „de noordelijke," 2 : 20 aan die dieren gegeven. En ook dit meent hij uit den weg te kunnen ruimen door de opmerking, dat, al komen de zwermen gewoonlijk in Palestina uit het Z., zij toch wel eens bij uitzondering — dus wellicht bij de gelegenheid die Joël tot spreken drong — uit het N. kunnen gekomen zijn. Duidelijk moet men aantoonen dat dit onmogelijk is voordat men den naam als bewijs voor de allegorische interpretatie mag aanhalen. Maar die redeneering gaat immers mank? Aan een bijzonder geval ontleent een dier dat tot voedsel strekt zijn naam niet. Mij dunkt, al is een sprinkhanenplaag de aanleiding geweest voor Joël om te spreken of te schrijven, èn die naam, èn de geheele beschrijving die hij er van geeft, toonen dat die knagende insecten bij hem gaandeweg apocalyptische dieren geworden zijn. Immers, het geheele boekje draagt dit karakter. Driver mag zeggen dat Joël de bezieling van den profeet heeft en „vrij is van de verzoeking tot de overdrijving der apocalyptici," het geschrift vormt blijkbaar den overgang tot de apocalyptiek. De excursus over de sprinkhanen, p. 82 ff., is zeer rijk.

Prof. Driver doet al wat hij kan om tegenover de profetische geschriften te staan vrij van dogmatische vooroordeelen; maar

hij heeft voortdurend de gewaarwording van iemand die heiligen grond betreedt, en de aandoening daardoor gewekt komt aan den eenen kant der uitlegging ten goede, maar verhindert hem wel eens de nuchtere waarheid te zien. B. v. in § 5 der inleiding op *Amos*, getiteld Some literary aspects of Amos' book. Hierin worden de vragen naar de echtheid van sommige gedeelten behandeld, o. a. die van de drie plaatsen waar Jahwe als de almachtige wordt beschreven, 4 : 13; 5 : 8 v.; 9 : 5 v. D. geeft de redeneeringen van W. Rob. Smith en Kuenen hierover weer en eindigt met eene opmerking van prof. G. A. Smith: „Niemand betwist het recht dier verzen op de plaats die de een of andere groote geest hun in dit boek inruimde — dat zij passen in het groot en goed geordende onderwerp, hunne „pure vision" en hunne eeuwige waarheid." Wat doet dit ter zake? De vraag is niet, of in het boek *Amos*, tot ons gekomen uit eene hand van de vijfde eeuw of later, die plaatsen goed passen en of ze waarheid behelzen, maar of zij van Amos zijn, dus eene opvatting van Jahwe's wezen bevatten die reeds in de dagen van Jerobeam II bestond. Wat 9 : 8—15 betreft, D. houdt het voor het werk van Amos; want het is tegen alle analogie in, dat een profetisch geschrift alleen eene bedreiging bevatte; het moest met eene belofte eindigen. Dit mag tegenover de nieuwste onderzoekingen o. a. over de samenstelling van *Jezaja* niet meer gezegd worden. Het is m. i. onweersprekelijk dat de redacteurs van profetische geschriften, zoo velen zij in de vijfde of vierde eeuw leefden, zeer geneigd waren om op de boetreden der oude godsmannen een troostwoord te laten volgen. Een tweede voorbeeld! Wie nuchter Am. 7 : 1—8 : 3 beziet krijgt er een anderen en juisteren indruk van dan D., die het inleidt met eene beschouwing over het wezen der gezichten, als scheppingen van den geest. Hiermede is hij in zijn recht tegenover hen die ze voor van buiten komende openbaringen Gods houden, maar zegt hij toch de volle waarheid niet. Vele gezichten in de profetische geschriften zijn kunstproducten. Met name riekt dit stuk naar de lamp. Immers, het bevat niets dan de inkleeding van het denkbeeld: zoolang ik, die geen profeet om den broode maar een echte ben, onder Israël vertoefde werd het overeind gehouden door mijne voorbede, maar nu ik gebannen ben, is het reddeloos verloren. — Dit moge minder

stichtelijk schijnen dan eene beschouwing waarbij men zich Amos in geestelijke vervoering denkt, het is nu eenmaal zoo en niet anders.

Einleitung in das Alte Testament einschliesslich Apokryphen und Pseudepigraphen von D. Hermann L. Strack. Fünfte, vielfach vermehrte und verbesserte Auflage (München, O. Beck. 1898. VIII + 233 bll. Prijs 3.60 M.). De grootste waarde van deze inleiding bestaat m. i. in dat wat reeds het titelblad vermeldt: de uitvoerige opgaaf der letterkunde. Het aantal boeken en tijdschriftartikelen waarop wij gewezen worden is inderdaad zeer groot, en zij zijn zoo geordend dat men gemakkelijk vinden kan wat men behoeft. In de opgave der boeken over den Kanon missen wij Wildeboer's werk Het ontstaan van den Kanon des O. T.'s, dat ten onrechte S. 13 onder de „inleidingen" staat.

Slechts enkele punten zijn uitvoerig behandeld. Zoo daalt de ontleding van den Hexateuch in bijzonderheden af en krijgen wij zelfs in § 11, die over de taal der vijf hoofdbronnen handelt, eene kostelijke bijdrage tot een woordenboek op den Hexateuch. Bij deze uitvoerigheid steekt de schraalheid der behandeling van de andere boeken sterk af: Jez. 40—66 is in minder dan drie bladzijden afgehandeld. Inderdaad geeft het werk meestal niet meer dan een overzicht van den inhoud der kanonieke en apokriefe boeken, met opgave der verschillende kritische beschouwingen er over: een en ander zeer bruikbaar in een geschrift dat een academisch docent zijnen hoorders in handen geeft en dat hij aanvult. Hetzelfde geldt van de „algemeene inleiding" (S. 167—213). Nu, de geachte schrijver zegt ook uitdrukkelijk in zijne voorrede, dat hij opzettelijk de kritische vraagstukken zoo „objectief" mogelijk heeft behandeld; opdat zijn werk zij eene nuttige handleiding bij het „Lehren" en bij het „Lernen."

In het Hexateuch-vraagstuk is hij echter veel verder gegaan; daarin heeft hij wel degelijk zijne eigene meening, zelfs zeer breed, uiteengezet. Ik mag niet zeggen dat hij het, naar mijne bescheiden meening, op de rechte wijze deed. Afkeerig van de methode, de verschillende deelen waaruit de Hexateuch is samengesteld te rangschikken naar den maatstaf eener „ge-

radlinigen natürlichen Entwicklung" (S. 6), brengt hij (§ 7) tegen de meening dat Mozes de auteur van den Hexateuch zou zijn een zeventiental argumenten te berde, die zonder twijfel doel treffen, maar toch eigenlijk kinderachtig zijn. Wat beteekent b.v. het feit dat Mozes niet kon schrijven: „toentertijd waren de Kanaänieten nog in het land", vergeleken met de onzinnigheid van de onderstelling dat een herdersvolk een wet zou gekregen hebben waarin godsdienstige feesten, die alleen voor een volk van landbouwers en boomkweekers bruikbaar waren, in bijzonderheden werden geregeld? eene wet, waarin eene centralisatie van den eeredienst werd verordend, waaraan in de eerstvolgende eeuw vijf, zes niet gedacht kon worden? Al mag — moet wellicht — de academische docent tegenover diep ingewortelde vooroordeelen die kleine oneffenheden in de verhalen en die anachronismen waarop Strack wijst laten gelden, ten einde twijfel te wekken, hij mag toch niet nalaten zijnen hoorders duidelijk te maken, dat, al was geen enkel dezer feilen begaan, al hadden de redacteurs alle oneffenheden glad gestreken en alle anachronismen vermeden, de Hexateuch desniettemin een werk van veel later tijd dan Mozes is, een boek waaraan eeuwen is gewerkt.

Prof. Strack verzet zich nog steeds tegen de meening, „die tegenwoordig door Wellhausen en zijn aanhang bijna tot alleenheerschappij gekomen is", dat P. uit den tijd na 586 is en geenerlei geloof verdient over den vóor-exielischen, laat staan den Mozaïschen, tijd. Van de juistheid dezer stelling was ik eenige jaren voordat Wellhausen optrad overtuigd, en zijne geschriften hebben mij, als menig ander, zoo versterkt in die overtuiging, dat ze niet licht aan 't wankelen zal gebracht worden. Ook Strack's betoog vermag dit niet. Het is aan niemand — schrijft hij — nog gelukt, het uit een zedelijk oogpunt aanstootelijke weg te nemen van de onderstelling dat de auteurs van P. zulke „bewuste onwaarheden" hebben ter neer geschreven. Dit is ook niet weg te nemen. Het ís „moralisch anstöszig". De auteur van Num. 1—4 heeft rustig zitten bedenken, hoeveel mannen elk der twaalf stammen in de woestijn sterk geweest is, in welke orde zij daar gemarcheerd hebben, en hoeveel meer eerstgeborenen dan Levieten onder hen geweest zijn, en welk werk aan elke Levietenfamilie op-

gedragen was — altemaal zuiver verdichtsel, niet in geestvervoering, maar met nuchteren zin bedacht en in zeer taaien stijl uiteengezet. In welke eeuw die man geleefd heeft, doet hierbij niet ter zake; hij wist niets van den Mozaïschen tijd dan wat de legenden in J. E. en D. hem leerden, en hij heeft opzettelijk den inhoud daarvan ter zijde gelegd en een geheel ander beeld van het Israël gedurende de omzwerving geteekend. — Van de bewijzen door S. bijgebracht voor 't bestaan van P. vóor de Ballingschap heeft niet éen kracht. Zal b.v. het voorkomen van הלולים in Richt. 9 : 27 bewijzen dat de wet Lev. 19 : 24 reeds in den tijd van Abimelech bekend was? Of het nazireaat van Simson, dat die van Num. 6 : 4 v. reeds was uitgevaardigd? In Richt. 13 : 5 komt een efod voor; is dit een dergelijk voorwerp als dat hetwelk Exod. 28 : 6—30 beschreven wordt? Kent Amos de wet op het nazireaat, Num. 6, omdat hij zijne tijdgenooten verwijt, 2 : 12, dat zij de nazireërs dwingen wijn te drinken? Zoo zouden wij kunnen voortgaan met vragen en ons verwonderen dat S. op die vragen bevestigend beantwoordt.

Het doet mij van harte leed dat een man met zooveel ijver en geleerdheid zoo bevangen blijft in zulk een groot vooroordeel. Hij wordt daardoor verhinderd zelf de waarheid te zien en haar anderen te toonen. En zijn boek zou anders een uitstekende handleiding zijn. Ook nu moeten wij dankbaar zijn, vooral voor de vlijtige verzameling van titels die hij ons geeft.

Einleitung in das Buch Jesaja von T. K. Cheyne. Deutsche Uebersetzung unter durchgängiger Mitwirkung des Verfassers, von Julius Böhmer (Giessen. Rickersche Buchhandlung, 1897. 40—408 bll. Prijs 12 M.). Op het oorspronkelijke werk waarvan dit de overzetting is, „Introduction to the Book of Isaiah”, is in dit tijdschrift, 1896, bl. 577 vv., door Kosters gewezen. Ik kan daarom hier bijna volstaan met op de verschijning van deze vertaling de aandacht te vestigen. Immers, eene grondige beoordeeling is eerst mogelijk wanneer men, wat Kosters met H. 40—66 gedaan heeft, een gedeelte van *Jezaja* bestudeerend, doorloopend acht geeft op al wat C. daarover zegt. Voor den auteur is dit waarschijnlijk van belang, voor anderen meestal niet. Ieder toch die het ingewikkeld vraagstuk der

samenstelling van *Jezaja* wil kennen zal er zelf zijn weg in moeten zoeken. En — niet licht zullen twee onderzoekers op alle punten het eens worden. Laat ik mij dan mogen vergenoegen met de betrekking aan te geven waarin dit boek tot eenige andere staat. Vooreerst zien wij uit een „Vorbemerkung" van Cheyne zelf, dat tegelijk met deze vertaling zijn tekst van *Jezaja* met de daarbij behoorende Engelsche overzetting in Haupt's uitgaaf („de Regenboog-editie") verschijnt, en dat hierin eenige resultaten waartoe hij in zijne inleiding gekomen was zijn gewijzigd. Hij kan, deelt hij ons ook mede, nog altijd niet tot een vast besluit komen in den strijd tusschen Kosters en Ed. Meyer (over de geloofwaardigheid en orde der overleveringen over het tijdvak van 536—400). Ten slotte vermeldt hij met eere M. Schian's werk over de Ebed-Jahweliederen. — Ook de vertaler geeft eene „Vorbemerkung", waarin hij wijst op de kleinere of grootere afwijkingen van het oorspronkelijke, door hem en den auteur aangebracht. Tevens deelt hij mede dat de vertaling der „waarschijnlijk echte stukken", van Jezaja, die in het oorspronkelijke werk stond, weggelaten is. — Hierop volgt de overzetting van Cheyne's voorrede, en dan weder een „Vorwort", waarin C. eenige resultaten zijner onderzoekingen geeft, o. a. de hypothese Kosters bespreekt. Al heeft hij zijne bezwaren, hij laat recht weervaren aan K.s betoog en neemt aan — wat mij toeschijnt de grootste winst van K.s onderzoek te zijn — dat de nakomelingen der niet weggevoerde bevolking van Juda den tempel en later de muren herbouwd hebben; al zijn zij wellicht gesteund door uit Babylonië teruggekeerden.

Eerst na dit „Vorwort" begint de analyse van *Jezaja*, door registers besloten. Men ziet uit deze inhoudsopgave: wij zijn hier niet slechts midden in het onderzoek over den oorsprong van *Jezaja*, maar ook midden in Cheyne's onderzoekingen daarover. Moet hij nu gedurig herroepen wat hij in zijne werken The Book of Isaiah chronologically arranged en The Prophesies of Isaiah heeft gezegd, hij zal — indien hij tijd van leven en werken heeft — ook nu zijn laatste woord nog niet uitgesproken hebben. Niet ten onrechte merkt Cheyne in eene korte verhandeling, getiteld Recent Study of Isaiah, in Journ. of bibl. literature (Boston. U. S. A.) 1897. p. 131, op: Voor

het oogenblik kan ik de resultaten van Dr. Giesebrecht, hoewel gedeeld door Budde en Marti, niet overnemen. Maar daarmede is niet gezegd dat ik het later niet doen zal. „It is not so much the arguments of others as the inner working of one's own mind which alters conviction". Dat evenwel andere argumenten op onzen geest invloed oefenen, tot wijziging onzer overtuiging, kan daarom toch niet geloochend worden. — Van harte zeg ik den vertaler na: ook al kan men het niet steeds eens zijn met den Oxforder hoogleeraar, wie in *Jezaja* goed thuis wil komen moet zijn boek lezen, en het is daarom eene reden van vreugd dat het nu toegankelijk geworden is voor de theologen die geen Engelsch verstaan.

Karakter en beginselen van het Historisch-kritisch onderzoek des Ouden Verbonds, Verspreide opstellen van Dr. G. WILDEBOER (Utrecht, Kemink en zoon. 1897. XII + 116 bll. Prijs *f* 1.75). Deze opstellen, waarvan de meeste in „De Stemmen voor Waarheid en Vrede" zijn verschenen, werden door den schrijver bijeengevoegd en uitgegeven met een bepaald doel: de min of meer rechtzinnigen te overtuigen van het recht der nieuwere kritiek op het O. T. Zelf zich onder de vlag der rechtzinnigheid scharend, kon en kan hij meenen dat zijn woord daarom eerder ingang zal vinden dan dat van een vrijzinnige. De uit het Engelsch vertaalde verhandeling, „Het Diatessaron van Tatianus en de analyse van den Pentateuch", dunkt mij de belangrijkste der verzameling. Zij treffe het doel dat de schrijver beoogde! Als toegift ontvangen wij eene vertaling van Ps. 84, met eenige toelichting. Dr. W. neemt aan, dat door den dichter vs. 2—5 aan een pelgrim, 6—8 aan een Levietisch zanger, 9—13 aan eene schare pelgrims in den mond gelegd zijn. Mij dunkt die onderstelling, door de overlevering niet aangegeven, hoogst onwaarschijnlijk en onnoodig ter verklaring van het lied. Wat de musch en de zwaluw van vs. 4 betreft, zijn dit niet beelden van het weerloos Israël, dat bij Jahwe's altaren zijn tehuis vindt?

Die Entstehung des Volkes Israel is de titel der rectorale rede, door Dr. B. STADE, 1 Juli 1867 gehouden (Giessen, v. Munchow. 1897. 25 bll. in IV°). Hierin wordt uiteengezet wat

historisch is in de overleveringen en sagen over het verblijf van Israëlietische stammen in en bij Egypte en hunne vestiging in Kanaän. Natuurlijk wordt èn op de jongste ontdekkingen èn op de nieuwste geschriften over dien tijd behoorlijk acht geslagen. Het stuk bevat tal van kostelijke opmerkingen die waard zijn overwogen te worden.

Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube is de titel eener redevoering, door Dr. P. D. Chantepie de la Saussaye op het eerste congres van godsdienstwetenschap te Stockholm gehouden (Freiburg i. B. J. C. B. Mohr. 1898. 36 bll.). Zij is zeer lezenswaard. Op onderhoudende wijze worden verschillende vraagstukken betreffende de verhouding van de vergelijkende godsdienstgeschiedenis en het Christelijk geloof te berde gebracht en beantwoord. Natuurlijk wordt alles fragmentarisch behandeld; maar op de vraagstukken wordt telkens in weinige zinsneden helder licht geworpen. Slechts éene aanmerking, maar over eene zaak van belang! De spreker wil alle godsdiensten verstaan „van het Christendom uit"; hij gelooft aan de levenskracht van het „historische Christendom" (S. 22, 23). Nu, wie doet dit niet die de geschiedenis kent? Doch als dit beteekent dat „het historische Christendom" onvergankelijk is, dan vraagt men wat daaronder is te verstaan. S. 31 krijgen wij hierop het antwoord, en daarin wordt o. a. gezegd dat het door Christus vrijwillig gedragen lijden en sterven het middel is geworden waardoor God de verloren wereld redt. Maar dit denkbeeld is nooit zonder tallooze bijmengselen de inhoud van een „historisch Christendom" geweest, en zal wel, in zoover het daarvan de inhoud is geweest en nog is, het lot van alle „historische" verschijnselen ondergaan: het is ontstaan en zal vergaan. Men make uit deze opmerking niet op dat de schrijver in een star dogmatisme bevangen is; met vreugde erkent hij het licht dat de vergelijkende godsdienstgeschiedenis ook over het Christelijk geloof doet opgaan. Het doe dit steeds meer!

Onvermoeid gaat Prof. H. L. Strack voort met hulpmiddelen voor het onderwijs in het Hebreeuwsch uit te geven. Onlangs zag het licht *Hebräisches Vokabularium (in grammatischer u.*

sachlicher Ordnung) 5te Aufl. (München. Beck. 1897. Prijs 0,80 M.). Ook voor hen die zijne grammatica, waarnaar hij doorloopend verwijst, niet gebruiken kan dit boekske zeer nuttig zijn; niet alleen omdat hij mede verwijst naar Gesenius-Kautzsch, maar ook omdat het praktisch is ingericht en hem die zijne kennis door het van buiten leeren van woorden wil vermeerderen dit gemakkelijk maakt. Ook onderwijzers zullen het aangenaam vinden, hier voor allerlei gevallen voorbeelden bij elkaar te vinden.

The religious System of China, its ancient forms, evolution, history and present aspect. Manners, customs and social institutions connected therewith, by J. J. M. DE GROOT, Ph. D. Vol. I—III (Leiden, E. J. Brill. 1892—1897. 1468 bll. Prijs *f* 28.20). Deze boekdeelen, in royal oct., op zwaar papier, met 53 platen in lichtdruk, die nog door drie andere moeten gevolgd worden, behandelen alleen wat met de begrafenis in verband staat. De inhoud is in drie deelen verdeeld: 1°. bl. 1—240, Funeral rites; 2°. bl. 241—360, The ideas of resurrection; 3°. bl. 361—1417, The grave. Eenige registers besluiten dit gedeelte van het werk. De groote uitvoerigheid van het boek is te danken aan de opneming van verhalen, wetten en politieverordeningen over alle deelen der hier behandelde onderwerpen, in het oorspronkelijke met de vertolking. De geleerde schrijver, na gedurende zijn verblijf in China een groot aantal boeken verzameld en de gebruiken van den tegenwoordigen tijd gadegeslagen te hebben, legt in dit werk de vruchten van noesten arbeid vóor ons. Overal draagt het de blijken van met trouw en ernst te zijn samengesteld. Wat wij uit dit werk leeren doet ons de bevolking van China kennen van eene zeer donkere zijde. De grofste onkunde, zeer lage zedelijkheid, het onzinnigste bijgeloof beheerschen haar leven. Ook de meest ontwikkelden verheffen zich in hunne levensbeschouwing niet ver boven het peil van het gros hunner medeburgers. Een wonderlijken indruk maakt het daarom, wanneer men daarnaast legt de geschriften en Gids-artikelen van H. Borel, waarin de wijsheid van sommige Chineesche priesters, en vooral die van Laotze hoog geroemd en aan den, door zooveel heerlijks verbijsterden, Europeaan ten voorbeelde gesteld wordt. Nu hebben

zeker weinige lezers van die stukken gedacht dat zij getrouw eene vervlogen of hedendaagsche Chineesche richting of levensbeschouwing weergaven, en de schrijver zelf heeft ook verklaard dat het hem om wetenschap niet te doen geweest is. Blijkbaar speelt dus de lust van den schrijver om zijne opvattingen van het „pure mooi" in fijne vormen voor te dragen eene belangrijke rol in zijne pennenvruchten. Maar de lezer die de waarheid dier zielverrukkende beschrijvingen van Chineesche wijsheid betwijfelt, en er wantrouwend tegenover staat, vraagt, of dat nu geheel en al vrucht van Borels verbeelding is. Zoo niet, is dan van al die fijne en hooge denkbeelden niets doorgedrongen in het volk? Prof. de Groot houdt zich in zijn boek niet op met beschouwingen van andere geleerden over China, hij vergenoegt zich met mee te deelen wat hij zelf gezien en gehoord, en wat hij uit oudere en jongere Chineesche boeken gehaald heeft. Wij kunnen dus niet verwachten dat hij ons op zulke vragen zal antwoord geven. Maar in de volgende deelen zal een boek gewijd zijn aan het Taoïsme, en zullen wij dus hooren, wat dit oorspronkelijk was en wat er uit gegroeid is. Het is bijna ongeloofelijk, dat het, indien het een levend geloof en eene eenigszins diepgaande levensopvatting geweest is, geheel zou zijn ondergegaan in den stortvloed van onzinnige praktijken die thans blijkbaar een goed deel van het godsdienstig leven der Chineezen uitmaken.

Moge het den schrijver gegeven zijn, de zware taak die hij zich gesteld heeft te voltooien! H. O.

Allen die een dankbaar gebruik maken van G. Krüger's, in 1895 bij de firma Mohr te Freiburg i. B. verschenen, *Geschichte der altchristlichen Litteratur,* zullen zich verheugen over de onlangs daarbij gevoegde *Nachträge.* Een reeks aanteekeningen, ter aanvulling en verbetering van het hoofdwerk, verdeeld over 32 bl. (M. 1.60), waardoor voorloopig reeds nu wordt voorzien in de behoefte aan een bijgewerkte nieuwe uitgave.

Op dezelfde wijze hadden dezelfde uitgevers kunnen te gemoet komen aan het mogelijk en verklaarbaar verlangen van wie in 1892 of later hun *Synopse der drei ersten Evangelien*

bearbeitet von A. Huck kochten, nu daarvan een *Zweite, durch einen Anhang vermehrte Auflage* (1898. M. 3) het licht heeft gezien. Immers, het hoofdwerk zou, als stereotiep gezet, „onveranderd" blijven en een weinig omvangrijk aanhangsel, als S. 177—191, daaraan worden toegevoegd. Toch zijn in het lichaam van het boek enkele wijzigingen gekomen; b.v. S. 56 r. 11 werd *ὅς* *ς*, S. 63 r. 3 v. o. *ἀπήντησεν* *ὑπήντησεν*. Konden niet evengoed verdwijnen woorden die naar Anhang IV moeten worden geschrapt, als de aanteekening bij Mc. 9:20 *συνεσπάραξεν*: W *ἐσπάραξεν*, of die bij Mc. 12:36 *κάθου*: W *κάθισον*? Indien toch aan stereotiepplaten een en ander kan worden veranderd, was het dan niet mogelijk door eenig teeken in den tekst aan te duiden dat men in Anhang III eens zoeke naar een aanvulling? Gelijk het boek nu in tweeden druk verscheen is het, ronduit gezegd, wonderlijk lapwerk. De meeste fouten bleven staan, al werden zij in Anhang IV „verbeterd". Trouwens al wat het, op zich zelf te waardeeren viervoudig aanhangsel biedt: 1⁰ een lijst van bij de Synoptici voorkomende Oudtestamentische teksten; 2⁰ gelijkluidende plaatsen bij Johannes; 3⁰ „Parallelen und Doubletten"; 4⁰ „Nachträge und Berichtungen", moest, om wezenlijk goede diensten te bewijzen, in den tekst verwerkt zijn. Van het voorwerk bleef het Parallelenregister onveranderd. De Voorrede werd vernieuwd en het Stellenregister bijgewerkt. Zonderling. Wij zijn van de firma Mohr betere dingen gewoon. Intusschen blijft Huck's Synopse een goed hulpmiddel bij de studie der Evangelien, inzonderheid wanneer men zich daarbij gaarne laat leiden door H. J. Holtzmann. Vgl. jaarg. 1893: 232—4.

Het laatst verscheen van Herzog's Realencyklopädie [3], 18 deelen à M. 10, Leipzig, J. C. Hinrichs, Heft 37/38, *Danz—Didymus.*

W. C. v. M.

---

2 COR 5 : 14—17.

Ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς — γέγονε καινὰ τὰ πάντα.

De aan het hoofd van dit opstel aangeduide pericope uit den 2en brief aan de Corinthiërs verdient ongetwijfeld, en niet in de laatste plaats, bij het onderzoek van het Paulinisme in aanmerking genomen te worden. De auteur geeft hier rekenschap van zijne betuiging ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς (vs. 14). Hij doet dit door zijn oordeel bloot te leggen over niets minder, dan de beteekenis en strekking van den dood en de opwekking van Christus (vs. 14—17). Zoo baant hij zich verder den weg tot hetgeen hij over „het woord der verzoening" in het midden wil brengen en acht, wat hij tot inleiding van dit onderwerp had geschreven zelf van zoo groot gewicht, dat hij er met nadruk van verzekert: τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ (vs. 18 volgg.).

Reden genoeg om ook bij de verklaring van hetgeen hier te lezen staat den goeden raad te behartigen, door Calvijn gegeven met het oog op de volgende verzen 18—21: „Est hic insignis locus, si quis alius est in toto Paulo: proinde diligenter excutere singulas particulas convenit". Immers voor eene juiste opvatting van den inderdaad zoo belangrijken volgenden locus is die van het voorafgaande, als inleiding tot die cardinale plaats, onontbeerlijk.

Nu hebben ook Calvijn zelf en in den regel de overige uitleggers zich beijverd om over onze pericope het noodige licht te doen opgaan. Of dit hun waarlijk gelukt is? Dit meen ik te moeten betwijfelen. In de commentaren op dezen brief en

in de geschriften over het Paulinisme, die ik heb kunnen raadplegen, heb ik te vergeefs gezocht, wat mij bevredigen kon. Steeds rees de wensch bij mij op: meer licht, voller, helderder licht! Wat ik elders niet vond, moest ik dus zelf gaan zoeken. En ik meen wel ook thans ervaren te hebben dat: wie zoekt, die vindt.

Of dit een vrucht is van zelfbedrog, van inbeelding, omdat men zoo gaarne vindt, wat men zoekt; of het licht, dat ik meende te mogen begroeten, mijn oog heeft verblind en een dwaallichtje moet heeten, dit mogen de lezers van ons Tijdschrift, na van de onderstaande regelen kennis genomen te hebben, voor zich uitmaken; en mochten zij oordeelen dat ik lijd aan illusie, mij ontnuchteren. Zij kunnen op mijne dankbaarheid rekenen. Maar eenmaal de vreugde van het εὕρηκα smakend, acht ik mij verplicht mijn licht te doen schijnen, mijn resultaat aan de vuurproef der critiek te onderwerpen. Alleen zij dat de vuurproef eener onafhankelijke exegese!

Ik wensch in mijn opstel mij te onthouden van eene gezette bestrijding der argumenten, door anderen voor hunne interpretaties aangevoerd. Ik zou daarvoor te breede plaats moeten innemen. En ik acht het ook onnoodig nog eene andere, dan de thetische methode te volgen. De rekenschap, die ik hoop te geven van mijn onderzoek, moge voldoende zijn om te doen uitkomen, waarom ik mij met dat van mijne voorgangers niet kon vereenigen.

Tegenover de door zijne tegenstanders hem voor de voeten geworpen beschuldiging, als toonde hij door zijne prediking en handelwijze aan uitzinnigheid te lijden, rechtvaardigt zich onze briefschrijver door te verklaren: „Hetzij wij uitzinnig zijn, wij zijn het Gode, hetzij wij goed bij ons verstand zijn, wij zijn het u", (vs. 13). Hierop laat hij de betuiging volgen: Ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς (vs. 14). Zij was het, deze liefde, die hem drong, en van wier machtige bezieling hij nu rekenschap wil geven (vs. 15—17).

De hier gebezigde formule ἡ ἀγ. τ. Χρ. is voor verschillende uitlegging vatbaar. Bedoeld kan zijn: de liefde van Christus, ook de liefde voor Christus. Daarenboven is er reden om nog eene derde opvatting in overweging te nemen, volgens welke

hier sprake kan zijn van de liefde Gods, door den genitivus τοῦ Χρ. gequalificeerd. Aanleiding hiertoe geeft Rom. 8 : 39, waar de vs. 35 vermelde ἀγ. τ. Χρ. in meer volledigen vorm wordt gekenschetst als ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν.

Wat te kiezen? Ik meen dat wij de beantwoording dezer vraag tot later behooren uit te stellen. Immers van zijne bedoeling geeft de auteur zelf aanstonds eene toelichting, die wij eerst moeten te baat nemen, alvorens misschien een onberaden keus te doen. Wij mogen op dat eigen onderwijs van den schrijver niet vooruitloopen door eene voorbarige beslissing, die ook, eenmaal vastgesteld, op onze verklaring van het onmiddellijk volgende van te grooten invloed zou kunnen zijn. Wij gaan derhalve den rechten en veiligen weg door nog niets te bepalen en ons oordeel op te schorten, tot dat het rijp moge geworden zijn.

Van zijne betuiging in de eerste woorden van vs. 14 geeft onze briefschrijver nu dadelijk rekenschap door te gewagen van het feit, waarin zich ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ had verheerlijkt. Hij vervolgt: *κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον.* Het is duidelijk dat wat hier in den vorm van eene onderstelling, met de op haar volgende algemeen geldige stelling wordt gekleed, moet verstaan worden als doelende op eene werkelijkheid, een concreet feit. De ééne, die voor allen stierf, is Christus, zie vs. 15. Naar het oordeel van den schrijver zijn nu allen gestorven, voor wie Christus den dood onderging. Dat hij dit eenvoudig uitspreekt, zonder nadere uiteenzetting, het moet zijn omdat hij zich overtuigd hield te gewagen van wat den lezers, uit vroegere prediking, bekend was en aanstonds door hen zou worden begrepen. Voor het oogenblik was het hem alleen te doen om met deze herinnering in te leiden, datgene wat hij thans bepaaldelijk in het licht ging stellen, vs. 15 vlgg.

Wat aan de oorspronkelijke lezers van dezen brief werd overgelaten, dat moeten ook wij nu trachten te doen, t. w. de bedoeling van het vs. 14 uitgesproken oordeel te vatten. Zal dit ons gelukken, dan hebben wij het antwoord te zoeken op een vijftal vragen, die zich hier voordoen.

1°. De eerste betreft de beteekenis van de praepositie ὑπέρ

in het eerste lid van de thesis, die ons onledig houdt. Letten wij er op dat dit voorzetsel in het aanstonds volgende vs. wederom twee malen en voorts ook vs. 20 en 21 gebezigd wordt, dan ligt het voor de hand dat het telkens zal gebruikt zijn in denzelfden zin. Reeds uit vs. 15 blijkt dan dat ὑπέρ hier niet synoniem kan zijn met ἀντί, aangezien daar gezegd wordt niet alleen dat Christus voor allen gestorven, maar ook dat hij voor hen is opgewekt. Hiervan kan natuurlijk de bedoeling niet zijn dat het aan hem geschied is in hunne plaats. Daarentegen past hier overal de ook elders in het N. T. zoo dikwerf geëischte verklaring van ὑπέρ: om den wil van, te verkiezen boven ten nutte van, omdat deze in hare onbepaaldheid te weinig uitdrukt.

2°. Een tweede vraag geldt de πάντες, om wier wil Christus gezegd wordt gestorven te zijn. Worden met dit woord alle menschen gemeend, of eene zekere categorie uit hen? De vorm, waarin de hier uitgesproken stelling is gekleed, zou aan het laatste kunnen doen denken, zoodat πάντες, als collectief gebezigd, een bepaalden kring van menschen zou aanduiden, voor wie, als een geheel genomen, Christus gestorven is. Maar dewijl de dood van Christus hier van een geheel objectief standpunt wordt beschouwd en er van allen, zonder eenige restrictie sprake is, ben ik van meening dat alleen de eerste opvatting in aanmerking komt en word daarin bevestigd door vs. 19, waar gezegd wordt dat God in Christus was de wereld met zich verzoenend.

3°. Niet van belang ontbloot is verder de vraag of de herinnering aan het feit dat één voor allen gestorven is, te dezer plaatse ons verwijst naar de vrijwillige zelfopoffering van Christus aan zijn kruis, of wel naar God, volgens wiens wil en raad dat feit heeft plaats gegrepen. Gelijk bekend is treedt in de Paulinische schriften nu eens de eene, dan de andere beschouwing op den voorgrond. Hoe is dat hier? Het antwoord behoeven wij niet ver te zoeken. 'T wordt ons aanstonds geleverd in vs. 15, waar de dood van Christus vermeld wordt in onafscheidelijk verband met zijne opwekking (ἐγερθέντι), samen geschied ter bereiking van een zelfde doel. Wordt nu zonder tegenspraak de opwekking van Christus als het werk van God geprezen, dan valt ook op zijn dood hetzelfde licht.

Deze opvatting is ook in overeenstemming met vs. 21 en met vs. 18, dat op het voorgaande terugwijst.

4°. Nog rijst de vraag in welken zin onze auteur uit de stelling: „een voor allen gestorven" de gevolgtrekking maakt dat dan allen gestorven zijn. Natuurlijk kan hij niet bedoeld hebben dat allen het leven hebben verloren. Integendeel heeten zij vs. 15 *οἱ ζῶντες*. In welken zin worden dan die levenden gezegd gestorven te zijn? In de zedelijke beteekenis, zoodat die allen gedacht worden als thans voor goed met de zonde gebroken hebbende, als voor haar dood? Laat ons zien!

Onze schrijver oordeelt dat indien één (Christus) voor allen gestorven is, zij dan allen gestorven zijn. Denken wij bij deze gevolgtrekking aan het sterven in zedelijken zin, het dood zijn voor de zonde, dan rijst de vraag op welken grond aldus kon worden geoordeeld. Natuurlijk niet op dezen dat de dood van Christus reeds inderdaad allen der zonde had doen sterven. Te schreeuwend was het contrast, dat de werkelijkheid tegenover deze beschouwing te zien gaf, dan dat de auteur daarvoor het oog had kunnen sluiten. De vernieuwende en heiligende invloed van het kruis kon zich immers ook eerst in hen openbaren, die door hunne geloofsverbintenis met Christus een met hem werden; nog niet in de zeer velen, die hem niet eens kenden of althans vreemd aan hem waren gebleven. Willen wij niettemin aan den auteur het oordeel toeschrijven dat nu Christus voor allen stierf, zij dan allen in zedelijken zin gestorven zijn, dan moeten wij de toevlucht nemen tot de meening dat hij dat oordeel zich gevormd heeft „der Idee nach", gelijk de Duitschers zeggen. Hij heeft dan de velen, voor wie Christus stierf, zich voor den geest gesteld als één geheel, en de menschenwereld, tot welke Christus in betrekking staat, al degenen, die tot haar behooren, zich gedacht als, niet reeds individueel, maar collectief, in beginsel derhalve, der zonde gestorven, door de verlossende kracht, die uitgaat en blijft uitgaan van den voor hen gestorven Christus.

Schoone, hartverheffende gedachte! De vraag is evenwel of zij het is, die den schrijver zijn oordeel heeft ingeboezemd. Ik meen dit beslist te moeten ontkennen. In de uitspraak toch, die wij te verklaren hebben, staat niets anders te lezen dan het onvoorwaardelijk oordeel, dat nu Christus voor allen

gestorven is, ook die allen gestorven zijn. Het laatste is derhalve het onmiddellijk gevolg van het eerste, en van het voorbehoud, dat bij de opvatting, die wij ter toetse brengen, moet gemaakt worden, vinden wij in den tekst zelven geen het allerminste spoor. Wij mogen, waar wij dien trachten uit te leggen er niet inleggen, wat er niet in te lezen staat.

Ook het verband zelf, dat hier aangeduid wordt tusschen den dood voor allen, waaraan Christus onderworpen werd en den dood, die geoordeeld wordt dan ook met die allen te hebben plaats gegrepen, verbiedt ons om het eerst vermelde sterven in den eigenlijken, het in éénen adem daarna genoemde sterven in een oneigenlijken, overdrachtelijken zin op te vatten, tenzij ons daarvan een wenk gegeven werd, wat niet het geval is. Uit de onderstelling: Indien een (Christus) voor allen gestorven is, volgt wel de stelling (het oordeel) dat dan die allen gestorven zijn; maar volgens alle wetten der logica kan dit niets anders beteekenen, dan dat die allen niet meer den dood behoeven te lijden, dien Christus voor hen onderging. Wettig is alleen deze gevolgtrekking uit de onderstelling, waaruit zij afgeleid wordt; zij zou dit karakter verliezen door de opvatting, die wij op grond van de genoemde bezwaren niet kunnen aanvaarden.

5°. Doch nu dringt zich ten slotte de vraag aan ons op wat in het vs. 14 uitgesproken oordeel dan wel werd te kennen gegeven. Dat zijne lezers dit, zonder nadere toelichting, zelven zouden begrijpen, dat heeft onze auteur verondersteld. Ook wij, in de gelegenheid om het licht, te dezer plaatse ons onthouden, in andere verwante schriften te zoeken, hebben ons antwoord gereed. Wij ontleenen het vooreerst aan de Paulinische qualificatie van den dood als de bezoldiging der zonde (Rom. 6:23 en elders). Op grond van deze beschouwing wordt de dood, dien Christus eenmaal onderging, voorgesteld als een sterven der zonde, in dezen zin dat hij stervend aan de zonde haren tol heeft betaald (ibid. vs. 10) [1]). Waar wij dan lezen: één (Christus) is gestorven, daar hebben wij aanleiding om te denken aan

---

1) Het zij mij vergund hier te verwijzen naar de verklaring van deze plaats, door mij voorgesteld Th. Tijdschr. 1895, bl. 585 volgg., waarmede mij van meer dan éėne zijde instemming werd betuigd, terwijl zij, ondanks mijn verzoek om terechtwijzing, bij verschil van opvatting, tot durver niet werd weersproken.

het stervenslot, door de zonde als hare bezoldiging geeischt, waaraan ook Christus onderworpen is geworden. Wordt echter dit feit door den auteur blijkbaar aan zijne lezers herinnerd om er nadruk op te leggen dat hij, die als de zondelooze den dood niet had verdiend (verg. vs. 21), gestorven is voor allen, ook hier kan het ons niet moeielijk vallen zijne meening te vatten. Wij behoeven daartoe slechts den inhoud van het aangehaalde 6e hoofdstuk uit den brief aan de Romeinen te raadplegen. 't Kan niet missen of in 't bijzonder wordt dan onze aandacht getrokken door vs. 10 en 11. Opmerkelijk toch is de overeenkomst tusschen de uitspraak, die daar te lezen staat en die, welker beteekenis wij hebben na te vorschen. In ietwat gewijzigde vormen volgen beide eenerlei gedachtengang:

Christus voor allen gestorven — Christus eenmaal der zonde gestorven. Derhalve allen gestorven — derhalve de Christenen te Rome gestorven. Het eerste het oordeel van den auteur zelven, het laatste het oordeel, waartoe de genoemde Christenen worden opgewekt (beschouwt u zelven als enz.).

Nietwaar? beide beschouwingen loopen zoo parallel, dat wij alle recht hebben om wat de eene te lezen geeft tot verklaring van de andere te hulp te roepen.

Mocht ik dan vroeger niet gedwaald hebben, toen ik de interpretatie van Rom. 6 : 10 voorstelde, naar welke ik reeds de vrijheid nam te verwijzen, dan verwacht ik ook geen tegenspraak, als ik haar mede op 2 Cor. 5 : 14 van toepassing acht. De stelling dat Christus eenmaal der zonde is gestorven komt dan hierop neder dat hij de straf der zonde, door welke de dood in de wereld is gekomen, heeft ondergaan, en na alzoo aan haren eisch voldaan te hebben, wat slechts eenmaal behoefde te geschieden, nu ook in dezen (juridieken) zin aan haar rechtsgebied is onttrokken. De hieruit vs. 11 afgeleide gevolgtrekking dat de Christenen te Rome zich zelven moesten beschouwen als ook der zonde gestorven, kan dan niets anders te kennen geven, dan dat zij zich zelven mochten en moesten aanmerken als hebbende reeds den dood geleden, die de bezoldiging der zonde is. Wel wachtte hen nog de dood, maar niet meer in het karakter van de straf, door de zonde geëischt.

Dat hij zijne lezers mocht vermanen alzoo over zich zelven te oordeelen, daarvan had de auteur in het voorafgaande het

besef bij hen trachten te verlevendigen. Daar, vs. 3—9, had hij hen herinnerd aan de mystieke eenheid, die er heerscht tusschen Christus en de zijnen, waardoor zij deelnemen en hebben aan alles, wat hem betreft. In hem gedoopt, één met hem, hadden zij deel aan zijnen dood en ook aan zijne opwekking. Zoo wisten zij dat met hem hun oude mensch was gekruisigd en het lichaam der zonde voor hen te niet gedaan; dat zij, als reeds gestorven zijnde, waren gerechtvaardigd van de zonde, nu niet meer in dien zin haar dienstbaar, dat zij nog recht bezat om hen te onderwerpen aan hare straf. Zoo met Christus gestorven, mochten zij dan ook gelooven met hem te zullen leven, met hem, den opgewekte, over wien de de dood niet meer heerschte. Eenmaal had hij dien ondergaan en zoo opgehouden het eigendom der zonde te zijn, van haar die doodt, thans levend Gode ten eigendom. Op dien grond hadden ook de Christenen te Rome zich zelven te beschouwen als der zonde gestorven, maar Gode levend in Christus Jezus, d. i. als niet meer het eigendom der zonde, aan welker recht om te dooden zij in Christus en met hem reeds hadden voldaan, als in Christus en met hem nu levend Gode ten eigendom.

Zietdaar, naar ik meen, de ware opvatting van hetgeen Rom. 6 : 1—11 wordt geleeraard en wat ons in staat stelt om over de bedoeling van 2 Cor. 5 : 14 het daar ontbrekend licht te doen opgaan.

Het hier uitgesproken oordeel drukt, in beknopten vorm, dezelfde gedachte uit, als Rom. 6 : 10 en 11 wordt ontvouwd, met dit onderscheid alleen dat aldaar sprake is van hen, die reeds in Christus zijn en zoo één met hem, ginds daarentegen van allen, zonder nadere bepaling. Onze auteur herinnert derhalve te dezer plaatse aan de objectieve beteekenis, die de dood van Christus heeft, als voor de gansche menschheid ondergaan; maar van zelf spreekt dat hij daarbij gedachtig is geweest aan .... hetgeen van zelf spreekt, nl. de voorwaarde der subjectieve toeeigening van het heil, door dat feit gewaarborgd.

Nog dient te worden opgemerkt dat onze auteur, schrijvend *κρίναντας τοῦτο κ. τ. λ.* niet maar aan zijne lezers heeft willen zeggen in welk licht hij zelf de zaak beschouwde, waarvan hij gewaagt. Zij behoorde tot de dingen die, gelijk hij vs. 18 verklaart, uit God zijn (verg. ook het boven aangevoerde

sub 3°). Zijne lezers hadden dus aan meer te denken, dan zijn eigen (particulier) gevoelen, t. w. aan zijn oordeel, gegrond op het door hem verkregen inzicht in de dingen Gods, aan het oordeel van God zelf derhalve.

Resumeerend mogen wij vaststellen, dat de uitspraak, die wij onderzochten, de volgende herinnering bevat: God heeft éénen (Christus) om den wil van allen den dood, de straf der zonde, doen ondergaan. Zij zijn nu van die straf ontheven, omdat zij geacht worden in en met hem, die voor hen stierf, den dood, door de zonde als hare bezoldiging geëischt, reeds zelven te hebben geleden.

Καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, zoo lezen wij verder, vs. 15, *ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι.*

Het valt in het oog dat dit vs. eene epexegese van vs. 14 bevat. Dit blijkt uit de hervatting van de woorden *ὑπ' π' ἀπέθανεν*, door het voegwoord *καὶ* met het voorgaande vastgeknoopt [1]). Gelijk ik reeds vroeger opmerkte, was het derhalve den auteur bepaaldelijk te doen om het nu volgende in het licht te stellen. Reden te meer om goed uit onze oogen te zien, ten einde hem wèl te verstaan.

Bij den eersten aanblik schijnt dit niet veel bezwaar op te leveren. Immers ligt het voor de hand bij de woorden *ἵνα κ. τ. λ.* te denken aan het leven naar eigen zin en lust, het „zelfzuchtige" leven van den zondigen mensch, door de levenden geleid, maar dat voortaan moet vervangen worden door het leven voor Christus, de toewijding aan hem. Hij stierf en werd opgewekt om hunnentwil; wat kan nu met meer grond van hen gevorderd worden, dan dat zij leven voor hem? Geen rechtmatiger eisch voorzeker, dan deze!

Toch meen ik dat wij door dezen zoo natuurlijken indruk ons niet moeten laten verleiden om ons aanstonds met een gerust exegetisch geweten bij deze interpretatie neder te leggen. Wij zouden dan wel eens overijld kunnen te werk gaan. Om niet te spoedig de vermelde, overigens zoo gereede, zoo stichtelijke gedachte, ook in het woord van den briefschrijver terug

1) Verg. Bruder's concordans in voce *καὶ* (*ἐπεξηγητικόν*) p. 469.

te vinden, maar eerst onbevangen zijne bedoeling uit te vorschen, daartoe vermaant ons m. i., wat hij onmiddellijk aan dat woord heeft toegevoegd, als rechtstreeks er uit voortvloeiend, vs. 16 — de van ouds bekende crux interpretum. Dit kruis werpen wij niet af door vs. 15 te verklaren in den zoo even aangeduiden zin. Wat mij althans betreft, bij deze opvatting blijft mij de vraag kwellen hoe toch uit het zedelijk doel, aan Christus' dood en opwekking toe te schrijven, bij wettige gevolgtrekking kon worden afgeleid: „zoo dan — wij kennen naar het vleesch Christus niet langer". Verrassend en — onbegrijpelijk!

Hoe het zij, wij zullen voorzichtig handelen door eerst nauwkeurig de Paulinische schriften te raadplegen, waar misschien dezelfde formules voorkomen, als op de plaats, die ons thans bezig houdt.

Welnu dit is het geval Rom. 14 : 7—9. Welkome vondst! Immers onmiskenbaar is het parallelisme van deze plaats met 2 Cor. 5 : 15. En dat niet alleen, maar daarenboven is wat wij hier vinden in uitgebreider vorm en met zoo groote helderheid ontwikkeld, dat er aangaande de bedoeling van den schrijver geen misverstand denkbaar is. Wat hij verklaart: *οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν ἑαυτῷ ζῇ καὶ οὐδεὶς ἑαυτῷ ἀποθνήσκει*, en in tegenstelling: *ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ Κυρίῳ ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τῷ Κυρίῳ ἀποθνήσκομεν*, dit heeft hij toegelicht door er op te laten volgen: *ἐάν τε οὖν ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκομεν, τοῦ Κυρίου ἐσμέν*. En ook van deze laatste uitspraak geeft hij rekenschap: *Εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανε καὶ ἀνέστη καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ*. Zoo blijft hier geen twijfel over aangaande de beteekenis van de door den auteur gebezigde formules: „zich zelf leven, den Heer leven." Dat zij niet gewagen van „het leven ter voldoening aan het eigen ik", van „het leven aan den Heer gewijd", dit valt aanstonds in het oog, doordat er niet slechts sprake is van zich zelven, den Heer te leven, maar ook van zich zelven, den Heer te sterven. Met dit laatste kan niets anders bedoeld zijn, dan de natuurlijke dood, zoodat ook het voorafgaande „zich zelven, den Heer leven" gewagen moet van het leven in den physieken zin. Wij vinden hier niet gesproken van tweeërlei levensrichting, met aanwijzing van haar object door den derden naamval, maar van tweeërlei levenstoestand, nl. het zijn in het bezit des levens,

en het ondergaan van den dood, beide door de bijgevoegde dativi nader gekenschetst. Als hoedanig? Op die vraag heeft de auteur zelf het antwoord geleverd. De levenden en de stervenden, van wie hij spreekt, zoo luidt zijn betoog, zijn niet sui juris, maar des Heeren. In hun leven en in hun sterven behooren zij niet zich zelven, maar hem toe. Zij zijn, zij blijven zijn wettig eigendom. Dat recht over hen heeft hij verkregen door zijn sterven, zijn ingaan tot zijn (verheerlijkt) leven, die, naar den raad van God, daartoe hebben gestrekt om hem te verheffen tot de heerschappij over dooden en levenden. Van die allen is hij de Heer, ὁ Κύριος, suo jure.

Wat deze laatste voorstelling betreft verdient vergeleken te worden Phil. 2 : 6—11; ook Rom. 7 : 1—4 en wat de formules leven, sterven met volgenden dativus aangaat Rom. 6 : 10 (Zie boven bl. 348).

Ook Luc. 20 : 38, waar de terechtwijzing der Sadduceën, die de opstanding loochenden (vs. 27), besloten wordt met de uitspraak: „want zij leven Hem (Gode) allen", kan niet anders, dan in den boven aangegeven zin verklaard worden. Dat betoog toch dient niet om te doen uitkomen dat de aartsvaders nog na hunnen dood een godgewijd leven leiden, maar eenvoudig dat zij nog leven, en er dus eene opwekking der dooden te wachten is (vs. 37). En de kracht van dit betoog ligt hierin, dat de Heer hun God is, Hij die geen God is van dooden, maar van levenden. Zij zijn derhalve niet eene prooi des doods, maar leven Gode ten eigendom, hem toebehoorend.

Keeren wij thans, met het elders gewonnen resultaat, naar ons punt van uitgang terug, dan zien wij over hetgeen 2 Cor. 5 : 15 te lezen staat een helder licht vallen, dat er ons dezelfde beschouwing doet ontdekken, als wij Rom. 14 hebben aangetroffen. Op beide plaatsen dezelfde formules, dezelfde tegenstelling, dezelfde gedachtengang; maar dan ook voor die gelijkluidende spreekwijzen op beide plaatsen dezelfde verklaring!

De uitspraak, waarover wij handelen, moet dan aldus verstaan worden: „En hij is voor allen gestorven opdat zij, die leven, niet meer leven zich zelven ten eigendom, hun eigen heeren en meesters, maar ten eigendom aan hem, die voor hen stierf en (let wel) werd opgewekt, opdat (ἵνα) dit zoo zijn zou, m. a. w. opdat hij tot Heer over hen zou gesteld worden".

Wie zijn bijval kan schenken aan de voorgedragen verklaring van vs. 14 en 15, voor hem zal wat nu volgt vs. 16 m. i. niet veel zwarigheid meer behoeven op te leveren. De auteur geeft hier de beschrijving van een nieuw tijdperk, dat is aangebroken sedert en door wat in de twee voorgaande vss. werd herinnerd. Ὥστε, zoo lezen wij, *ἀπὸ τοῦ νῦν ἡμεῖς οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα.*

Zullen wij bij de interpretatie van deze uitspraak den veiligen weg bewandelen, dan behooren wij de aan haar toegevoegde zinsnede tijdelijk geheel buiten rekening te laten, en te beproeven eerst haren eigen zin vast te stellen. Immers wat hier vooraanstaat bevat eene rechtstreeksche gevolgtrekking uit het voorgaande en vormt den overgang tot eene latere, welker opvatting derhalve van die der eerste geheel afhankelijk is.

Wij vangen dus aan met het onderzoek van de betuiging: „wij kennen van nu aan niemand naar het vleesch”.

Wat zegt het iemand te kennen naar het vleesch? Bij de beantwoording dier vraag gaan wij wederom den koninklijken weg der uitlegkunde, door vooralsnog ons niet in te laten met deze of gene afgeleide beteekenis, die in de Paulinische Schriften hier en daar aan de formule *κατὰ σάρκα* moet worden toegekend. Wij beginnen eenvoudig met hare eigenlijke beteekenis. Mocht die hier voldoen, dan zijn wij bevredigd. Indien niet, dan hebben wij een nader onderzoek noodig.

Ook in de Paulinische schriften wordt het woord *σάρξ* op talrijke plaatsen gebruikt ter aanduiding van de stof, die het voorname bestanddeel van het menschelijk lichaam uitmaakt. Zoo heet dat lichaam b.v. Col. 2 : 11 *τὸ σῶμα τῆς σάρκος*, gewaagt 2 Cor. 4 : 11 van *ἡ θνητὴ σάρξ* en doelen Phil. 1 : 22, 24 de uitdrukkingen *τὸ ζῆν ἐν σαρκί*, *τὸ ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκί* op het behoud van het zinnelijk leven, het voortleven in het lichaam. Aangezien nu het lichaam slechts 's menschen zichtbare gestalte vormt, vinden wij menigmalen van *σάρξ* gewag gemaakt in onderscheiding en tegenstelling van 's menschen geestelijk wezen. Zoo staat b.v. Col. 2 : 5 „afwezig zijn *τῇ σαρκί*” tegenover „aanwezig zijn *τῷ πνεύματι*” en zegt de schrijver aan de Galaten dat het leven *ἐν σάρκι*, hetwelk hij blijft leiden, na met Christus gekruisigd te zijn, voortaan is een leven in het geloof des Zoons van God. Genoeg om ons te doen be-

sluiten dat het woord *σάρξ*, overeenkomstig zijne eigenlijke beteekenis, meermalen dient om bepaaldelijk 's menschen uitwendig voorkomen, zijn zichtbaren verschijningsvorm te kennen te geven [1]).

Verbonden met een accusativus — om dit verder op te merken — dient de praepositie *κατά*, waar zij niet strekt om eene bepaalde plaats of een zekeren tijd aan te geven, ter aanwijzing van den maatstaf, in den vierden naamval vermeld, en moet dan vertaald worden: volgens, wat betreft, ten opzichte van. De beteekenis van de formule *κατὰ σάρκα*, waaraan wij hier allereerst denken, is dan deze: „naar den maatstaf van het vleesch'', m. a. w. wat aangaat het stoffelijk (lichamelijk) bestaan, de uitwendige gedaante. En zegt nu onze auteur: Van nu aan kennen wij niemand *κατὰ σάρκα*, dan kán althans zijn woord in dien zin worden opgevat, dien wij allereerst hebben te toetsen: „van nu aan kennen wij niemand naar zijne vleeschelijke verschijning, naar zijn uiterlijk voorkomen'' [2]).

Doch nu is het de vraag of deze verklaring inderdaad de bedoeling van den schrijver wedergeeft. Zij behoort te passen in het verband, waarin zijne betuiging staat met het onmiddellijk voorafgaande. Alleen in dit geval hebben wij aan haar ons zegel te hechten. Is dit zoo? De lezer oordeele!

Blijkens het voegwoord *ὥςτε*, waarmede vs. 16 aanvangt, behelst dit vs. eene gevolgtrekking, uit het even te voren gezegde afgeleid. Wij herinneren ons dat de auteur daarin een oordeel uitspreekt, door hem gevormd op grond van zijn inzicht in de dingen Gods. Dit oordeel komt wèl verstaan zakelijk hierop neder: Christus is gestorven, aan de zonde, die den dood eischt, haar tol betalend. Zelf straffeloos is hij gestorven om den wil van allen, van de schuldigen. Zoo behoeven dezen de straffe des doods niet meer te lijden, als zijnde reeds zelven gestorven. Dit is uit God, volgens wiens wil en raad Christus voor allen in den dood ging en daarna door hem werd opgewekt, om hem langs dien weg te verheffen

1) Zie ook Rom. 2 : 28; 8 : 3; Gal. 4 : 14; Eph. 2 : 11; Col. 1 : 22, 24 en 2 : 1, waar met zoo vele woorden geschreven staat: *καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί.*

2) In dezelfde eigenlijke beteekenis wordt de formule *κατὰ σάρκα* gebezigd Rom. 1 : 3; 4 : 1; 9 : 3, 5; 1 Cor. 10 : 18; Gal. 4 : 23.

tot zijne hemelsche heerschappij; opdat allen, als strafschuldigen reeds gestorven, in hun leven niet langer zich zelven zouden toebehooren, maar hem, die om hunnentwil stierf en verheerlijkt werd, ten einde over hen te heerschen als zijn eigendom.

Op grond van een en ander verklaart verder onze briefschrijver: „zoo dan van nu aan kennen wij niemand naar het vleesch".

Het valt in het oog dat hij door de invoeging van het voornaamwoord ἡμεῖς met nadruk zich (en de zijnen) onderscheidt van hen, die nog voortgaan hunne medemenschen te kennen naar het vleesch. Waarom dezen aldus? Het antwoord is gereed. Zij vormen zich over de menschenwereld nog niet het oordeel, dat in het voor haar aangebroken christelijk tijdperk op haar past. De Christen daarentegen heeft op de wereld, waartoe hij en zijne medemenschen behooren, een eigenaardigen blik leeren werpen. Over die allen is voor hem een hooger licht opgegaan. Haar kent hij als eene nieuwe schepping [1]).

Indien wij nu, wat er verder betuigd wordt, nemen in zijne eigenlijke, boven door ons aangegeven beteekenis, staat het dan ook in een juist verband met het zooeven uitgesproken oordeel? Wordt het, bij wettige gevolgtrekking, daaruit afgeleid? Mij dunkt, alleszins. „Zoo dan, wij kennen van nu aan niemand naar het vleesch", het spreekt van eene kennis der menschenwereld verkregen langs een anderen weg, dan dien der zintuigelijke aanschouwing. Wat de Christen in de menschen heeft leeren zien, wat hij nu van hen weet, 't is de vrucht van den nieuwen maatstaf, dien hij hun aanlegt. Al ziet hij hen leven in het vleesch, hij kent hen van nu aan niet meer naar het vleesch [2]).

Niemand, ook Christus niet, dat is de korte zin van de betuiging, die onze auteur aan de voorafgaande vastknoopt. Zullen wij haren inhoud wèl verstaan, dan dient het volgende te worden opgemerkt:

---

1) Verg. vs. 17.

2) Οἴδαμεν heeft hier blijkbaar dezelfde nadrukvolle beteekenis, waarin wij ook meermalen van „kennen" spreken, in onderscheiding van met iets of iemand bekend zijn. Verg. ook 1 Cor. 16 : 15; 1 Thess. 5 : 12; en Hebr. 10 : 30; Matth. 7 : 11; 27 : 65.

εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. Zoo voortgaande past de schrijver wat hij eerst in het algemeen had verklaard ook op Christus toe. De hier herhaalde formule κατὰ σάρκα moet derhalve in denzelfden eigenlijken zin worden opgevat, als waarin hij haar zoo even gebruikte. Het kennen van Christus, waarvan hij gewaagt als behoord hebbende tot een thans voorbijgegaan tijdperk, doelt op de aanschouwing van Christus in zijne zichtbare gestalte, de persoonlijke kennismaking met hem.

Met welk oogmerk zou nu de schrijver deze twee tijdperken der kennis van Christus tegen over elkander gesteld hebben? Om het antwoord op die vraag te vinden hebben wij in het oog te houden dat deze tegenstelling, aan de onmiddellijk voorafgaande nauw aangesloten, met haar één geheel vormt. Even als deze staat zij met het vs. 14, 15 geschrevene in verband, als eene tweede, daaruit afgeleide gevolgtrekking (ὥστε). Wij zouden dus aan de bedoeling van deze uitspraak te kort doen door haar te beschouwen als op zich zelve staande en er alleen in te lezen de, trouwens geheel overbodige, opmerking dat de tijd voorbij was gegaan, waarin Christus gekend kon worden naar het vleesch. Neen, iets van veel meer gewicht wordt hier te kennen gegeven. Even als de voorafgaande verklaring: „zoo dan wij kennen van nu aan niemand naar het vleesch", in haren negatieven vorm eigenlijk eene affirmatie bevat en gewaagt van eene voortaan gewijzigde kennis der menschenwereld, die de vroegere deed vervallen, zoo ook hier. De negatie: „wij kennen naar het vleesch Christus thans niet langer, al moge dit vroeger hebben plaats gehad", zegt natuurlijk niet: „wij kennen hem nu niet meer", maar „onze kennis van hem is eene nieuwe geworden". In welk opzicht nieuw? Dat had de schrijver reeds aangeduid. Christus was voor allen gestorven en voor hen opgewekt, om in zijn verheerlijkt leven over de menschenwereld als over zijn eigendom heerschappij te voeren. Van die zijde kenden hem thans de Christenen, ook zij die misschien hem nog hadden leeren kennen gedurende zijn omwandeling op aarde. Dat voorrecht, aan sommigen beschoren, behoorde tot het verledene; voor het tegenwoordige stonden allen met elkaar gelijk, als samen bevoorrecht met de zooveel hoogere, voor het heden en voor de toekomst geldende

kennis van Christus, waarin zij allen zich mochten verheugen [1]).

Door de betuiging in het tweede lid van vs. 18 aan die van het eerste toegevoegd heeft dan de auteur de teekening van het volgens hem voor de Christenen nieuw aangebroken tijdperk van beschouwing willen voltooien. Voor hen is de menschheid eene nieuwe schepping, in den zin, dien wij hebben aangegeven (bl. 355, 56) en voortaan staat zij onder de heerschappij van Christus, haren Heer.

Ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδού, γέγονε καινὰ τὰ πάντα. Zoo luidt het laatste vs. van onze pericope.

Ook bij de verklaring van deze ontboezeming bestaat er wel eenig gevaar voor overhaasting. Vatten wij den eersten volzin voorloopig alleen in het oog, omdat daarin het gronddenkbeeld staat uitgedrukt, 't welk daarna breeder wordt uitgewerkt, dan is er aanleiding om te meenen dat die aanhef aldus moet verstaan worden: „Zoodan indien iemand door het geloof des harten met Christus in gemeenschap is getreden, hij is in zedelijk-godsdienstigen zin vernieuwd, herschapen". En welk Christen zou niet deze zoo ware, zoo hartverheffende gedachte met innige dankbaarheid beamen, met warme geestdrift toejuichen?

Intusschen de uitlegger der Christelijke schriften moet met bedachtzaamheid te werk gaan. Zonder vooringenomenheid heeft hij te raadplegen niet met wat hij onder de eerste lezing van eenige uitspraak gevoelt, maar alleen met den schrijver zelven, dien hij bezig is te verklaren. Wij mogen dus niet verzuimen ook de aandacht te vestigen op hetgeen er volgt als toelichting van het eerst uitgesproken gronddenkbeeld. Door dit verder te ontwikkelen, biedt de schrijver zelf ons zijne hulp om hem goed te verstaan. En maken wij daarvan gebruik, dan rijst de vraag bij ons op of hij wel heeft gedacht aan eene vernieuwing, die in den geloovige heeft plaats gegrepen, of hij niet veeleer spreekt van eene vernieuwing der wereld, van

---

1) Gewaagt de schrijver zoo opzettelijk van het verschil tusschen hen, die Christus ook naar het vleesch hadden gekend en hen, van wie dit niet gold, om dan met nadruk de opheffing van dat verschil te doen uitkomen, dit geeft grond tot het vermoeden dat hij ook langs dezen weg het goed recht van de evangelie-predikers heeft willen handhaven, aan wie dit betwist werd, omdat zij tot Christus niet in persoonlijke betrekking hadden gestaan.

welke hij, die in Christus is, juist daardoor met bewustheid den zegen deelachtig wordt. Mij dunkt als wij de hier gegeven levendige schildering ons voor de verbeelding plaatsen, dan moeten wij wel gevoelen dat er veel te zeggen valt voor de laatstgenoemde opvatting. Voor haar pleiten reeds de algemeene termen, waarin de bedoelde vernieuwing wordt geschetst. In uitdrukkingen als τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδού, γέγονε καινὰ τὰ πάντα, zonder eenige nadere bepaling, b.v. door het toevoegsel ἐν αὐτῷ, ligt niets wat ons gebiedt, niets zelfs wat ons het recht geeft om te denken aan hetgeen in het binnenste van den zooeven genoemden geloovige is omgegaan, wel daarentegen aan de beschrijving van de treffende verandering, die hij gadeslaat in de wereld om zich henen (ἰδού).

Daarvoor spreekt ook het anders bevreemdende, maar nu zeer eigenaardige neutrum plurale: τὰ ἀρχαῖα, τὰ πάντα.

Dit geldt niet minder van de bewoordingen, waarmee het voorbijgaan van „het oude" door den auteur geteekend wordt. Had hij zoo schrijvend het oog gehad op den Christen zelven, in wien door den invloed der gemeenschap met Christus het oude, zondige levensbeginsel werd te niet gedaan, dan zou hij èn een ander substantivum, èn waarschijnlijk ook een ander verbum hebben gekozen. Stellig had hij dan niet geschreven: τὰ ἀρχαῖα. Dat dit niet te veel gezegd is blijkt uit vergelijking van de plaatsen in het N. T., waar het woord ἀρχαῖος te lezen staat. Het wordt daar steeds gebezigd in een bloot tijdrekenkundigen zin, uitsluitend om een zeker tijdsgewricht aan te duiden. Het spreekt van het verleden, als het begin, den aanvang van het tijdperk, waarop gedoeld wordt; of in de meer beperkte beteekenis van voormalig, altijd als eenvoudige tijdsbepaling, zonder meer [1]). Daarentegen wordt παλαιός gebezigd tot kenschetsing van een vroegeren verkeerden of thans versleten toestand, oud in tegenstelling van het betere, in zedelijk of stoffelijk opzicht [2]). Had onze auteur in dezen laatsten zin van het oude willen spreken, dan zou hij niet het woord ἀρχαῖος hebben gebezigd, maar παλαιός. Dat hij gindsche uitdrukking koos, 't moet zijn omdat hij wilde doen denken aan

1) Matth. 5 : 21, 27, 33; Luc. 9 : 8, 19; Hand. 15 : 7, 21; 21 : 16; 2 Petr. 2 : 5; Openb. 12 : 9; 20 : 2.

2) Rom. 6 : 6; Eph. 4 : 22; Col. 3 : 9; 1 Cor. 5 : 7, 8. — Matth. 9 : 16, 17.

de dingen, gelijk zij zich vroeger in den ouden, thans verstreken tijd te zien gaven.

Nog zij opgemerkt dat aan deze bedoeling ook uitstekend beantwoordt de plastiek van het werkwoord παρῆλθεν, minder passend, althans naar 't mij voorkomt, bij de andere opvatting, welke wij ter sprake brachten.

Tegen haar en voor die, aan welke wij de voorkeur geven, leggen m. i. al deze bijzonderheden afzonderlijk en samen genomen reeds een beslissend gewicht in de schaal.

Toch mogen wij niet verzuimen nog de vraag te stellen of de inhoud van vs. 17, in dezen geest verklaard, ook past in het redebeleid, waarvan hij een deel uitmaakt. Immers de schrijver geeft te kennen dat wat hij hier zegt in nauw verband staat met het voorafgaande en wel als gevolgtrekking daaruit (ὥστε). Welnu ook dit verband zelf legt in de schaal een gewicht, dat haar aan onze zijde doet overslaan. Men oordeele! Vooraf ging de schets van het nieuwe tijdperk, waarin voor den juisten beschouwer op de menschenwereld een gansch ander licht valt, dan te voren; eene verandering zoo groot dat niemand, ook Christus niet, meer gekend wordt naar het vleesch, maar naar een gewijzigden, meer beteekenenden maatstaf. Als wij nu de onmiddellijk op die schets volgende uitspraak in den door mij aangeprezen zin verklaren, hebben wij dan niet in haar eene alleszins wettige gevolgtrekking te herkennen? En kan dat wel van haar gezegd worden, als de andere opvatting wordt gekozen? Ik twijfel niet aan het hier te wachten antwoord.

Ook valt bij eenig nadenken het doel in het oog, waarmede nog deze gevolgtrekking uit het tevoren geschrevene wordt afgeleid. De auteur past hier wat hij tot dusver had ontwikkeld, als het oordeel over de menschenwereld in het algemeen te vellen, met bijzonderen nadruk toe op hem, die in Christus is; derhalve op elk en een iegelijk [1]), van wien dit geldt. 't Is om bij zijne christelijke lezers het bewustzijn op te wekken of te

1) Εἴ τις ἐν Χρ. is hier niet eene onderstelling, die de voorwaarde aanduidt van hetgeen er op volgt; het wijst op het oorzakelijk verband, waarin het zijn in Christus staat met het zijn van καινὴ κτίσις. Wij doen dus beter met te vertalen niet: „indien iemand in Christus is", maar „is iemand in Christus".

verlevendigen, hoe rijk dan de zegen is, waarvan allen die door het geloof met Christus verbonden zijn, daardoor de ervaring hebben. En nu treft ons de eigenaardige vorm, dien de auteur heeft gekozen voor zijne toepassing. Zijn woord bevat niet eene verstandelijke conclusie, die rekent op de toestemming der lezers; neen, het klinkt ons toe als een juichtoon, diep uit het hart van den Christelijken schrijver opgeweld, ontboezemd om weerklank in de harten der lezers te vinden. Is 't niet zoo? Men lette op de dankbare geestdrift, doorstralend in de levendige, schilderachtige uitweiding, waarmede in het tweede gedeelte van vs. 17 de uitspraak in het eerste lid gedaan, door den schrijver wordt toegelicht. Is zij niet kennelijk een uitvloeisel en bewijs van het diep gevoel, dat hem bezielde tot den hooggestemden uitroep, die hem zelven nog niet geheel voldeed en daarom tot de er op volgende aanschouwelijke teekening werd uitgewerkt: *ὥςτε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις*? Op deze wijze aan dat gevoel lucht gevend heeft hij het blijkbaar ook in het gemoed zijner lezers willen overstorten. Te dien einde besluit hij met de welsprekende ontboezeming, welke wij op de volgende wijze mogen vertolken: „Zoo is dan elk en een iegelijk, die in Christus is, eene nieuwe schepping. In de wereld, waarin zij leven is al het oude voorbijgegaan; zie, het is alles nieuw geworden! Voor hen, die in Christus zijn, het zalig genot van het heil, in het nieuwe tijdperk, dat God deed aanbreken, der menschheid beschoren, aan de onchristelijke wereld nog vreemd, hun reeds ten deele geworden!"

Ik moet thans nog terugkeeren tot de eerste woorden der pericope, van welke ik beproefde de m. i. juiste verklaring aan te bevelen. Gelijk ik boven (bl. 345) opmerkte, was het raadzaam de interpretatie van dien aanhef te verdagen, totdat wij kennis zouden genomen hebben van de toelichting, die de auteur zelf zich gereed maakte er van te geven. Welnu in hetgeen hij volgen liet bleek hij alles terug te brengen tot God, uit wien al die dingen zijn, zooals hij ten overvloede getuigt vs. 18. De verzekering, waarvan hij uitging, om er aanstonds rekenschap van te geven, dient dan wel met deze overeen te stemmen. Zoo meen ik dat de formule *ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ*, vs. 14, in gelijken zin moet worden opgevat, als zij Rom.

8 : 35 [1]) werd gebezigd en in het straks volgende vs. 39 in uitgebreider vorm herhaald. 't Is dan „de liefde Gods in Christus", waardoor de schrijver verklaart gedrongen te worden. Voor deze opvatting pleit ook de genitivus τοῦ Χριστοῦ, naar ik meen. Immers dit nomen dignitatis, met voorafgaand artikel, doet niet denken aan de liefde, door Jezus Christus betoond, waarvoor de passende uitdrukking geweest ware: ἡ ἀγάπη Ἰησοῦ Χριστοῦ, of Χριστοῦ Ἰησοῦ, met het nomen appellativum, en zonder artikel. Zooals de formule nu luidt wettigt zij alleen de aangegeven interpretatie [2]).

Aan het einde van deze studie herhaal ik den wensch: dat mijne lezers oordeelen! Als de vrucht van een ernstig, wetenschappelijk onderzoek bied ik hun deze, van de gewone afwijkende verklaring der belangrijke pericope 2 Cor. 5 : 14—17 aan, in de hoop dat haar ook eene ernstige overweging ten deel valle!

H. P. Berlage.

---

1) Verg. Van Hengel's commentaar a. l.

2) Verg. ook Eph. 3 : 19, waar dezelfde formule wel op gelijke wijze dient verstaan te worden.

UIT DEN STRIJD OVER DE HOOFDBRIEVEN.

I.

In *A Wave of Hypercriticism*, geplaatst in *The Expository Times* van Februari, Maart, April ll., heb ik mij beklaagd over de wijze waarop geestverwanten in Engeland en Amerika zich onttrekken aan het wetenschappelijk onderzoek van onze bezwaren tegen de zoogenaamde echtheid der Nieuwtestamentische brieven van Paulus aan de Romeinen, Korinthiers en Galatiers, door eenvoudig schuil te gaan achter het oordeel der „beste critici" in Duitschland, die deze bezwaren hebben verworpen. Inderdaad deden dit de bedoelde geleerden, zelfs met merkwaardige eenstemmigheid. Maar hoe hebben zij dien arbeid verricht? Sommigen, door meer of minder vluchtig kennis te nemen van den aard en den inhoud onzer bedenkingen, hetzij aan de hand van het door ons of van het door anderen over ons geschrevene, en ze dan zonder veel omslag onbeduidend te noemen. Enkelen, door er zich wat langer mede bezig te houden en een paar opmerkingen tegenover te plaatsen. De meesten, door ze kort en goed dood te zwijgen, of met een groot, niet altoos vriendelijk woord, af te maken. Niet één, door ze, na zorgvuldig onderzoek, te ontzenuwen of dit althans te beproeven.

Naar aanleiding van dit verwijt wordt mij uit Duitschland vriendelijk herinnerd, dat ik waarschijnlijk verzuimd heb te denken aan de weerlegging van de bedoelde bezwaren door Dr. Carl Clemen, privaatdocent te Halle, reeds in zijn eerste studie over de brieven van Paulus: *Die Chronologie der pauli-*

nischen Briefe, verschenen bij Max Niemeyer te Halle a. S. in 1893.

Inderdaad was het mij nooit in de gedachte gekomen, de hier ter Inleiding geschreven § 6 „Die Bestreitung der paulinischen Briefe", S. 28—35, te beschouwen als een proeve van weerlegging der in den nieuweren tijd gerezen bezwaren tegen den ondersteldeu Paulinischen oorsprong der hoofdbrieven. Mij schenen die bladzijden veeleer, ja eigenlijk uitsluitend, een voor den lezer ter orienteering bestemde schets van die, naar het oordeel van den schrijver, niet aannemelijk te achten kritiek. Nu ik hoor dat ik mij hierin heb vergist, wil ik gaarne alsnog aan deze „weerlegging" de aandacht schenken die ik, eerder terechtgewezen, stellig vroeger daaraan zou hebben gewijd, bv. toen ik in mijn Paulus III: 165—170 en 293—4, ter aanvulling van Paulus II: 195—210, besprak wat mij bekend was als pleidooi voor de echtheid van 1 en 2 Kor. Dr. Clemen heeft recht te worden gehoord, als hij in het krijt treedt tegenover geestverwante vakgenooten, met wie hij in gevoelen verschilt. Hoewel een der jongeren in dien kring, neemt hij met eere zijn plaats in onder de „beste critici" van Duitschland, door wie men zich in Engeland en Amerika laat voorlichten. Bovendien — het worde dankbaar erkend — pleegt hij meer en beter dan de meesten zijner landgenooten, zich ernstig bezig te houden met wat wij, Hollanders, schrijven.

Bij die algemeene hulde voeg ik nog de bijzondere, dat deze kampioen voor de echtheid der hoofdbrieven, in onderscheiding van anderen, hoewel gelukkig niet allen, aan den goeden toon eener wetenschappelijke bespreking van verschillende gevoelens onder geestverwante studiegenooten niet te kort doet. Het is dan ook uitzondering op den regel als hij de bovengenoemde schets, ik bedoel: het bovengenoemde pleidooi noemt: „die *Bestreitung* der paulinischen Briefe" en twee regels verder spreekt van „die moderne *Diskreditierung* der vier grossen Paulinen". Clemen weet zeer goed dat geen onzer, die de hoofdbrieven voor pseudepigrapha houden, iets kwaads in den zin heeft tegenover deze merkwaardige geschriften. Het is ons niet te doen om ze te *bestrijden*, noch om ze, bij wien ook, in *discrediet* te brengen, maar alleen om ze te leeren kennen in hun waren aard en te leeren schatten op hun vollen prijs.

Clemen behoort niet tot de critici, die, gelijk onlangs wederom de heer W. Mallinckrodt in *Geloof en Vrijheid*, 1897: 556—608, maar niet kunnen begrijpen dat anderen langs den weg van eerlijk en onpartijdig onderzoek zijn gekomen tot inzichten en slotsommen, afwijkend van de hunne. Hij meent niet, gelijk deze heer te goeder trouw tegenover mij, als schrijver van *Paulus III. De brieven aan de Korinthiërs*, dat zij die met ons overtuigd zijn van de onechtheid der hoofdbrieven, naar de bewijzen daarvoor hebben *gezocht*, omdat zij zich nu eenmaal hadden voorgenomen — *bedoeld*, *gewild*, zegt M. — de in het oog gevatte geschriften onecht te maken. Hij gelooft veeleer aan de eerlijkheid, de goede trouw van den wetenschappelijken tegenstander. Met hem kan deze praten, ook al mocht hij onverhoopt, gelijk de heer Mallinckrodt t. a. p., zijn kracht hebben gezocht in een toomeloos scepticisme ten aanzien van alle afwijkende meeningen, opvattingen, beweringen der tegenpartij, gepaard met een even onbegrensden eerbied voor wat uit den maalstroom der kerkelijke en wetenschappelijke overlevering, genade mocht vinden in de oogen van den spreker.

Tot de deugden der inleidende § 6 van Clemen's Chronologie, beschouwd als proeve van weerlegging der bezwaren, ingebracht tegen de echtheid der hoofdbrieven, behoort verder dat hij zijn tegenstanders, ofschoon nog te veel, althans niet doorloopend aansprakelijk stelt voor elkanders opmerkingen en overtuigingen. Hij maakt onderscheid tusschen hetgeen door dezen en door dien is gezegd. Hij heeft oog voor het verloop der beweging en de verschillende vormen waaronder zij zich heeft doen kennen.

De weerlegging, indien wij dan daarvan zullen mogen en moeten spreken, bestaat in de toelichting van een drietal stellingen: 1° de algemeene hoofdbedenkingen, die men heeft tegen de oude voorstelling van de geschiedenis van het oorspronkelijk Christendom, laten zich gemakkelijk uit den weg ruimen, S. 28—29; 2° de nieuwe voorstelling, die men aanbeveelt, is ondenkbaar, S. 30; 3° de bewijzen, waarmede men haar zocht te staven, houden geen streek, S. 31—5.

M. a. w. Clemen begint met het hoofdbezwaar, ontleend aan het feit dat het Paulinisme, gelijk wij het uit de hoofdbrieven leeren kennen, zich aan ons voordoet als een hervorming van het daaraan voorafgaande oudere of oudste Christendom; als

een vrucht, in ieder geval, van ernstig en langdurig Christelijk denken en gelooven, gevoelen en gezind zijn; weshalve wij het niet reeds ontstaan kunnen achten enkele jaren na Jezus' kruisdood (vgl. Paulus II : 126—151; III : 132—140; 280—5).

Wat plaatst nu onze bestrijder daartegenover? Niets meer en niets minder dan het verwijt dat wij blind zijn voor hetgeen sedert jaar en dag aan het licht werd gebracht, dat het oudste Christendom de kiemen zijner volgende ontwikkeling in zich droeg, en dat het Paulinisme zich eerst van lieverlede heeft ontwikkeld tot de hoogte, waarop wij het in de hoofdbrieven vinden.

Men kan het een en ander toestemmen, zonder zich daardoor, op ons standpunt, ook maar een oogenblik geslagen te achten. Clemen schijnt, gelijk trouwens zoovelen, ondanks hetgeen Loman, Steck en ik dienaangaande hebben gezegd, nog altijd niet te beseffen waar de schoen wringt. Hij beroept zich op Straatman, den Hollander nog wel, die vóór jaren aan den klem van het reeds door hem pijnlijk gevoelde, door ons — niet alleen, doch — mede op den voorgrond geplaatste bezwaar zocht te ontkomen, door aan te nemen dat het Paulinisch Evangelie, gelijk wij het uit de hoofdbrieven leeren kennen, niet dagteekent van Paulus' bekeering tot het Christendom, maar eerst vele jaren later is ontstaan, en door ons moet worden beschouwd als de rijpe vrucht van des apostels theologische ontwikkeling. Doch hij laat onopgemerkt, wat ik nog onlangs tegenover Harnack in dit tijdschrift, 1898: 187, gelijk vroeger in mijn Paulus, II : 141, in herinnering bracht, dat Dr. A. H. Blom, mede reeds vóór jaren, in dit tijdschrift, 1875 : 1—44, de onjuistheid van Straatman's bewering voldingend bewezen en voor ieder die lezen wil overtuigend aangetoond heeft, dat het Paulinisch Evangelie, gelijk wij het uit de hoofdbrieven leeren kennen, volgens die brieven zelf zoo oud is als de overgang van Paulus uit het Joden- tot het Christendom, weshalve op het standpunt van de echtheid dier brieven aan den hoogen ouderdom van dat Evangelie niet kan worden getwijfeld.

Het mag bevreemding wekken, dat Clemen met dat betoog van Blom geen rekening heeft gehouden en het nergens noemt

in zijn Chronologie, niettegenstaande den nadruk door mij daarop gelegd in mijn, hem bekende studie over den brief aan de Romeinen, Paulus II: 141, en terwijl hij in zijn boek, bezig met de aanbeveling eener onderstelde ontwikkeling bij den Paulus der brieven, meermalen met instemming naar Straatman verwijst.

Intusschen blijft het bezwaar, dat hij ons S. 29 even uit de hand meende te hebben geslagen, ten volle van kracht.

Andere „algemeene hoofdbedenkingen", ofschoon ruimschoots voorhanden in onze bestrijding van de echtheid der hoofdbrieven, komen niet ter sprake.

In de tweede plaats beweert Clemen, S. 30, dat onze opvatting van het verloop der dingen na Jezus' kruisdood ondenkbaar is. Ten bewijze worden verschillende meeningen van Loman, Pierson-Naber, Steck en mij aangestipt, onder opmerking dat zij deels door de auteurs zelf teruggenomen, deels niet ernstig gemeend, en voor de rest „schon rein an sich betrachtet mehr als unwahrscheinlich" zijn.

Laat dit zoo wezen. Welke beteekenis heeft dan nog dit magistrale „Verwerfungsurtheil über die Theorie im ganzen" voor het vraagstuk van de echtheid der hoofdbrieven? Wat ligt in dit summiere vonnis, buiten dit eene: het is den bestrijders der echtheid tot heden niet gelukt, een bevredigende beschrijving te geven van den loop der dingen en de ontwikkeling van het Christendom in de eerste eeuw na Jezus' kruisdood? Is daarmede iets gewonnen voor de onderstelde echtheid der brieven, of eenig argument daartegen ontwricht? Zal nu de volstrekt onmogelijke voorstelling, die men op het standpunt der echtheid pleegt aan te kleven, minder onmogelijk en b. v. een Paulus, drager en prediker van het naar hem genoemde, door openbaring hem geworden Evangelie, van af den dag zijner kerstening; van een Paulus, met zijn uitgewerkte Christologische en andere leerstellige overtuigingen, reeds in de eerste jaren na Jezus' kruisdood; van een Paulus, op den eigen stond bekeerling en hervormer van het jeugdige, van het pas geboren Christendom, minder ongeloofwaardig moeten worden geacht?

Het „nieuwe", hoe ook vooralsnog uiteenloopend en gebrekkig omschreven, heeft in ieder geval boven het „oude"

voor, dat het tijd en ruimte heeft voor de, mede door Clemen erkende, doch niet behoorlijk onder dak gebrachte ontwikkeling in het eerste Oudchristelijk gelooven, leven, denken. Hij moet, gelijk zijn Chronologie bewijst, de toevlucht nemen tot een onderstelling, waarvan de onhoudbaarheid reeds 23 jaar geleden daghelder werd bewezen, en voorts zich houden alsof het geschil zich slechts bewoog om de vraag: kunnen wij de afwijkende leerstellige meeningen, aangetroffen in de hoofdbrieven, al dan niet verklaren uit de onderstelling, dat hun schrijver zich voortdurend genoopt zag, zijn dogmatiek in de bijzonderheden te wijzigen? Het toestemmend antwoord door Clemen gegeven, moge te gemoet komen aan enkele bezwaren, door bestrijders van de echtheid der hoofdbrieven gedrukt de kern hunner bedenkingen wordt daarmede niet geraakt.

Ten slotte geeft onze schrijver S. 31—35 een bloemlezing uit hun kleinere, veelal bijkomende bewijzen tot staving of nadere rechtvaardiging van het geleverde hoofdbetoog. Hij voegt er gemeenlijk een woordje aan toe, waaruit zijn afkeuring spreekt. Doch tot een eigenlijke bestrijding of weerlegging komt het ook hier niet. Tegenover Steck wordt nog eens de privaatbrief uitgespeeld, tot dekking van de onverstaanbare lading van Gal., maar geen rekening gehouden met wat onzerzijds werd gezegd ten bewijze dat de briefvorm hier louter fictie is. Het een heet nauwelijks waard dat men het weerlegt, het ander een „leere Behauptung", en wederom iets anders zelfs kwalijk overtuigend voor hem die er op wijst. De opmerking, dat wij de lijn der kritiek willen doortrekken, wordt beantwoord met de herinnering, dat velen sedert lang van Baur zijn teruggekeerd tot de erkenning van de echtheid der kleinere Paulinische brieven. De overweging, dat wij van een tentenmaker geen brieven verwachten zóó diepzinnig als de Paulinische, met de herinnering dat Joodsche schriftgeleerden een handwerk plachten te leeren. De verwijzing naar Grieksche invloeden bij „Paulus", met de verzekering dat dit kwalijk anders kon. Die naar Seneca en Philo, als bekend aan „Paulus", met de verklaring dat het eerste niet klopt met wat wij weten van het ontstaan „des Stoicismus" en „seinen Unterschied vom Christentum", terwijl het andere wellicht zijn verklaring vindt in beider bekendheid met groote

voorgangers. Mag hier de gissing gelden, mijn onderstelling dat dezelfde acta Pauli werden gevolgd in onze Handelingen en in de Paulinische brieven, wordt afgewezen met een simpel „unerweislich". Heb ik, Paulus II: 209, ontkend dat aan het voorkomen in andere Nieuwtestamentische geschriften van een „Christelijke denkwijze, die aan de bekende leerwijze van Paulus in de brieven beantwoordt" een bewijs mag worden ontleend voor het destijds bestaan dier brieven, omdat het Paulinisme natuurlijk ouder is dan deze, Clemen werpt mij, tot mijn verrassing, tegen dat ik het Paulinisme op zijn vroegst in het tweede decennium van de tweede eeuw laat optreden, hoewel ik dat noch op de aangehaalde bl. 166, noch ergens elders heb gezegd. Heb ik, met opgaaf van redenen, den vorm der brieven van Paulus aan de Romeinen en aan de Galatiers bij Marcion ouder genoemd dan den kanonieken, Clemen verzekert, wederom tot mijn niet geringe verrassing: „diese Annahme ist längst widerlegt (mag ik bij gelegenheid weten door wie?) und sollte eigentlich nicht mehr möglich sein".

Tegenover alle bezwaren, ontleend aan de eigenaardige verhouding van mannen als Justinus, Irenaeus, Tertullianus tot den „apostolus haereticorum"-Paulus, zoolang men vasthoudt aan de oude opvatting, plaatst Clemen de voor ons even verrassende als op zijn standpunt onmogelijke verklaring: „die meisten eigentümlich paulinischen Theoreme mussten den spätern unverständlich sein, wie sie denn in der That nur von Marcion wieder aufgegriffen und einseitig weitergebildet wurden". Paulus de schrijver van een tiental brieven, geschreven tusschen de jaren 46 en 64, in deze orde: twee aan de Thessalonikers, twee aan de Korinthiers, een aan de Romeinen, een aan de Galatiers, een eerste aan de Filippiers, een aan de Kolossers, een aan Philemon en een tweede aan de Filippiers; waaraan onbekenden later toevoegden (onechte) brieven aan de Efeziers, Timotheus en Titus. Deze Paulus, blijkens die brieven: man van beteekenis en invloed, meer dan een ander zijner Christen-tijdgenooten; toch spoedig zoo goed als vergeten, en zijn schriftelijke nalatenschap veronachtzaamd, totdat zij komt in de handen van Marcion, die haar zich wederrechtelijk toeeigent en er op doordraaft, totdat zij hem wordt ontnomen

door hen die daarop rechtmatigen aanspraak konden doen gelden, doch in hun langdurige afgekeerdheid van den schrijver, voor goed hadden verleerd hem te verstaan!

In trouwe, zou het ook raadzaam zijn voor Dr. Clemen en wie denken als hij, eens vollen ernst te maken met het onderzoek van de bezwaren die ons beletten, de op zijn naam gaande brieven toe te kennen aan Paulus, den apostel, den ietwat jongeren tijdgenoot van Petrus en andere leerlingen van Jezus?

Wat ook het antwoord moge wezen, schetjes als het hier besprokene, hoogstens te roemen als een welwillend gestelde en van studie getuigende reeks mededeelingen en daaraan vastgeknoopte opmerkingen uit den strijd over de echtheid der hoofdbrieven, kunnen niet gelden als een ernstige poging tot weerlegging van de ingebrachte bezwaren. Daarvoor is noodig meer tijd en meer inspanning, een meer en beter zich inleven in wat de wetenschappelijke tegenstander beoogt. Ook ietwat meer dan kwalijk $7^1/_2$ bladzijden druks. Een greep hier, een greep dáár, moge voldoende zijn ter orienteering van wie vreemdelingen zijn op eenig gebied. Aan een wetenschappelijke bestrijding van wetenschappelijk werk moeten andere en hoogere eischen worden gesteld.

W. C. van Manen.

DE EISCHEN VOOR EENE GERMAANSCHE GODENLEER.

Dr. J. van Leeuwen, Germaansche Godenleer. Schiedam, J. Odé. 8 en 307. *f* 1.90.

Het populair-worden eener wetenschap bedreigt haar met het groote gevaar van te verliezen juist al die eigenschappen, die haar tot den rang eener zuivere wetenschap verheffen. Bij het beschaafd publiek in de mode zijn komt al te vaak eene wetenschap te staan op ernst, rustig onderzoek, onpartijdigheid en waardigheid. Zoo is het heden ten dage met die onderdeelen der Germanistiek, die de geschiedenis, de beschaving, den godsdienst der Oudgermaansche volken beoefenen. Verleid door de ontwaakte belangstelling van genoemd beschaafd publiek, werpen halfkundigen zich op deze onderwerpen en zonder bronnenstudie, zonder genoegzame kennis der vraagstukken, zonder wetenschappelijken ernst verhalen zij door elkander van dit en dat, als zij kunnen in smakelijken vorm, om eene nieuwsgierigheid te bevredigen, die het niet om het ware weten, maar om eenige oppervlakkige kennis te doen is.

Wanneer dergelijke geschriften rond voor hun halfslachtig karakter uitkomen, weet de lezer althans wat hij er aan heeft, en wien het om echte kennis te doen is, wendt zich naar elders. Dan is ook het Theologisch Tijdschrift niet de plaats om over zulke boeken te handelen. Doch, indien een schrijver zonder zulk eene waarschuwing optreedt en toch binnen het kader van oppervlakkigheid valt, dan moet dat worden aangetoond. Dan moet worden vastgehouden aan de hooge eischen eener streng wetenschappelijke behandeling van de godsdiensten onzer voorvaderen, historisch-kritisch onderzoek der bronnen,

beheersching der stof, oordeel over de aanhangige vraagstukken, jarenlange voorbereiding en daarna het rustig schrijven, zonder vooroordeel, zonder tendens, in den soberen en waardigen stijl van wetenschappelijken ernst. Waaruit volgt, dat het schrijven van een boek over de godsdiensten der oude Germanen aan de groote meesters moet worden overgelaten. Voorzoover ook anderen de wetenschap liefhebben en eerbiedigen, moeten zij zich met de beoefening van een enkel onderdeel tevreden stellen.

Er is eenige kans, dat dr. van Leeuwen zal zeggen zich reeds van te voren aan dezen maatstaf te hebben onttrokken. Hij schrijft in zijn voorwoord, dat hij een overzicht heeft gegeven van de Germaansche godenleer; dat hij geen aanspraak wenscht te maken op verdiensten, die hem niet toekomen; dat hij overtollige wetenschappelijkheid en geleerdheidsschijn heeft vermeden; dat hij zich niet heeft begeven in doorgaans fantastische verklaringen. En in het slotwoord nog, dat hij met veel liefde en piëteit dit werk heeft geschreven, zoekend naar eene heldere uiteenzetting en den passenden toon. Terwijl eindelijk blijkt, dat hij vooral belangstelling heeft willen wekken voor dien ouden Germaanschen godsdienst, dien het christendom ons heeft ontnomen, eene vreemde religie gevend voor die, welke uit het volksleven-zelf voortkwam.

Doch nu handhaaf ik het geschrevene maar te meer. Welk een noodlottig begrip die onderscheiding tusschen droog wetenschappelijk werk en een boek, dat zich door een beschaafd publiek aangenaam laat lezen! Een streng-wetenschappelijke arbeid mag en behoeft niet droog te zijn. En populair mag evenmin de hand lichten met wetenschap. Er wordt veel namaak op de markt geworpen; maar de eenige omschrijving, waaronder populair mag worden toegelaten is deze, dat het de uitkomsten van onverdacht wetenschappelijk onderzoek geeft aan die zelven dat onderzoek niet konden instellen. In dien hoogen zin zijn Tiele's „Gifford-lectures" populair. Niet een aangename tijdverpoozing voor Jan-en-alleman, die wil meepraten over een onderwerp van den dag. Maar de vruchten van jarenlange bronnenstudie met een volkomen meesterschap over de stof en met een klaren geest zóo voorzetten aan kennisbegeerenden, dat zij zich werkelijk in hunne kennis verrijkt

gevoelen. Voor wat, naar de gangbare onderscheiding, is een wetenschappelijk of een populair werk gelden volmaakt dezelfde eischen. Slechts wordt in het laatste de taal der bronnen in de vaderlandsche overgezet, worden termen, alleen den vakmannen bekend, vermeden, worden de uitkomsten van het onderzoek gegeven in plaats van het onderzoek-zelf en mag ook voor eene smakelijke beschrijving zorg worden gedragen, mits de waarheid noch de waardigheid daaronder lijden. Alleen dan kan zulk een boek een zegen zijn.

Het doet mij oprecht leed, dat ik mij over dr. van Leeuwen's boek, naar den boven gerechtvaardigden maatstaf getoetst, niet gunstiger zal kunnen uitlaten. Het is geen frase als ik zeg, dat niets mij aangenamer ware geweest dan deze Nederlandsche uitgave onverdeeld te kunnen prijzen. Een boek als dit hebben wij zeer noodig. Niet omdat eene Germaansche godenleer, geschreven in het Nederlandsch, tot nog toe niet bestond, zooals v. L. zegt. Zonder van de pogingen van D. Buddingh te gewagen („Verhandeling over de Noorsche godenleer", 1836 en „Edda-leer" 1837) of van wat in vorige eeuwen ten onzent werd beproefd, met voorbijgaan zelfs van verwante studiën als De Wal's „Moedergodinnen" en van den Bergh's „Woordenboek der Nederlandsche Mythologie" (beide van 1846) hebben wij toch in elk geval „De godsdiensten der Noormannen" van dr. L. S. P. Meyboom in Kruseman's bekende uitgave (1874) om van Lasonder's „Thorwaldssaga" niet te spreken [1]. Meyboom mocht in zijne voorrede zeggen: „dit werk is een eerste in Nederland" — dr. van Leeuwen mocht dat niet meer doen. En al evenmin mocht hij spreken van „eenige belangstelling wekken voor den ouden godsdienst onzer voorvaderen" alsof dit nog noodig ware en hij waarlijk den voet had gezet op nog onbegane paden.

Met dat al was een Nederlandsch boek over de godsdiensten der Germaansche volken gewenscht. Meyboom schreef vóór den grooten strijd over de echtheid der Scandinavische mythologie, vóór het opkomen der anthropologische school, vóór het thans verkregen inzicht in lokale godsdienst- en kultusvormen.

1) Uitvoeriger opgaven in Revue de l'Histoire des religions, XXVIII, 185 en XXXVI, 57.

Dus mogen wij, bij alle bewondering van zijn arbeid, toch zeggen dat voor 't minst aanvulling gewenscht bleef, terwijl zijn al te vaak fantastische mythenverklaring in vele gevallen moet worden prijsgegeven. Een boek, dat op de hoogte van het tegenwoordig onderzoek, wetenschappelijke opvatting en verklaring gaf van de Oudgermaansche godsdiensten zou inderdaad „in lang gevoelde behoefte voorzien". Ik had van harte gaarne gewild, dat dr. van Leeuwen dat boek geschreven had.

Voor- en slotwoord brengen al aanstonds zekeren twijfel. Ik lees daar veel van piëteit en liefde. En zonder liefde voor de godsdiensten onzer vaderen mag men zich natuurlijk niet tot schrijven zetten. Maar er is vrij wat meer noodig. De schrijver zegt veel ontleend te hebben aan de mythologieën van Grimm, Simrock en Mogk, wat dan ook duidelijk te bemerken is. Van het gebruik van andere schrijvers, behalve Wägner, blijkt niets. Doch welk eene wonderlijke naast-elkander-plaatsing! Grimm's meesterwerk is tot op dezen dag het groot museum, waarin het materiaal ligt opgetast, met geniale hand geordend. Tegen zijne methode en gevolgtrekkingen intusschen zijn bedenkingen in te brengen, zooals reeds herhaaldelijk werd uitgesproken. Zijne vereenzelviging van Duitsch en Noorsch heeft heel wat mindere goden op gevaarlijke wegen gebracht. Simrock en Mogk naast elkander te plaatsen, met de eenvoudige vermelding, dat men aan hen ontleende, is even eigenaardig als dat men op Oudtestamentisch gebied zeide Hengstenberg en Kuenen te hebben gevolgd. Simrock, de man, die naar ouden trant (en met groote gaven) in alle folklore verbleekte mythologie zag en voor gewaagde natuurmythische uitlegging niet bang was; Mogk (in Paul's „Grundriss" I sub „Mythologie") door den nieuwen geest aangewaaid, met open oog voor onechte bestanddeelen in de Germaansche godsdiensten, hun oorsprong ziende in animisme en veel behoedzamer in zijne verklaringen. Voor er dus van ontleenen sprake kan zijn, moet men zich over deze verschilpunten eerst een oordeel hebben gevormd. Uit dr. van Leeuwen's boek blijkt, dat Mogk zijn groote zegsman was. Simrock's Edda-vertaling heeft hij ijverig gebruikt zonder kritiek, terwijl hij een groot aantal verhalen overnam uit dr. Wilhelm Wägner's „Nordisch-germanische Götter". Maar ik heb in zijn boek geen bewijs kunnen vinden van terug-

gaan tot de bronnen, noch van een scherp oordeel des onderscheids van zijne auteurs. De verwaarloozing van dezen eisch heeft eene groote verwarring veroorzaakt.

Al dadelijk in de verdeeling. Nu de schrijver toch zoo vertrouwend op Mogk steunt, had hij hem gevoegelijk ook kunnen volgen in zijne indeeling, die, logisch en natuurlijk, uit het zielengeloof, door elven, reuzen en demonen heen, tot de goden en godinnen opklimt. Daarop kan een hoofdstuk volgen over kosmogonie en eschatologie, dan een over den eeredienst. Het jongste werk, dat van Golther, handelt afzonderlijk over den godsdienst. Aanbeveling verdient ook, wat bv. E. H. Meyer doet in zijne „Germanische Mythologie", 1891, afzonderlijke hoofdstukken te wijden aan de geschiedenis onzer wetenschap en aan de bronnen. Dr. van Leeuwen begint met de schepping, vervolgt met de goden en godinnen, handelt daarna over de onsterfelijkheid der ziel (zielengeloof), over de alven en demonen (of reuzen). Daarop volgt de ondergang der wereld, de eeredienst, de bronnen der godenleer en de Edda. Hier ontbreekt de wetenschappelijke rangschikking. De twee laatste hoofdstukken, tot éen gemaakt, hadden vooraan behooren te komen. Daarop hadden moeten volgen geesten, elven en reuzen, goden en godinnen. Dan schepping en ondergang. Dan de kultus. In dat geval zou nog in het hoofdstuk over elven en reuzen onnauwkeurigheid heerschen; godsdienst en moraal, waaraan wij juist onze bizondere aandacht moeten schenken, zouden zijn voorbijgegaan, maar de indeeling in haar geheel zou wetenschappelijk zijn geweest. Thans werkt zij verwarrend.

Nog grooter verwarring wordt gesticht door de verwaarloozing van de geografie en de chronologie in de Germaansche mythen. De titel „Germaansche godenleer" heeft recht van bestaan als algemeene omschrijving. Indien de lezer slechts geen oogenblik onkundig worde gelaten van het feit, dat er van een algemeene Germaansche mythologie geen sprake is. Die over dit onderwerp schrijft moet weten, dat bij de verschillende Germaansche volken in de verschillende eeuwen groot onderscheid in godsdienst heeft bestaan. Scandinaviërs en Duitschers loopen niet alleen verre uiteen, maar zelfs tusschen Zweden en IJsland, Noord en Zuid-Duitschland heerschen geen kleine verschillen, al noemde ook Jacob Grimm de Noorsche mytho-

logie echt dus ook de Duitsche; de Duitsche oud dus ook de Noorsche [1]). Wil men dus al deze titels behouden — ofschoon ik tegenwoordig liever spreken zou van „de godsdiensten der Germaansche volken" of van „godsdienst, kultus en mythologie bij de Germanen" — dan moet in elk geval blijken, dat men zich dat onderscheid scherp bewust is. Gezwegen nog van de waarheid, dat eene bepaalde goden*leer* slechs bij de latere skalden gevonden wordt.

Van deze onderscheiding blijkt bij dr. van Leeuwen niets. In hoofdstuk I, Schepping, krijgen wij de kosmogonie van het traktaat Gylfaginning, een gedeelte der proza- of Snorra Edda. Hoeveel oude bestanddeelen men er ook in moge aannemen, niemand zal beweren, dat wij hier algemeen-Germaansche voorstellingen hebben. Toch, zonder eenige opmerking of toelichting, wordt deze 15-eeuwsche, schoolsche skalden-poëzie den lezer als gemeen-Germaansch eigendom geboden. Desgelijks wordt in hoofdstuk VII de eschatologie gegeven naar Vǫlu spá, het beroemde lied der Saemundar-Edda, zonder een woord over het bepaald Noorsch karakter dezer voorstellingen, zoodat de niet deskundige later denken kan, dat ook Alemannen en Bourgondiërs, Batavieren en Kaninefaten zulke denkbeelden over den wereldondergang gekoesterd hebben. Bovendien volgt van Leeuwen de Duitsche vertaling van Simrock, die Vǫlu spá geeft naar den onaangevochten vorm. Sinds hebben, met name, Bang en Bugge de onechtheid van het lied willen aantoonen, als christelijke gedachten onder een heidensch kleed. Müllenhoff, Symons, Stephens hebben zich daartegen verzet, maar de aanwezigheid van talrijke interpolaties hebben ook zij niet ontkend. In Simrock's vertaling is nog geen geluid van dien strijd. Doch v. L. had zich, ook zonder kennis van den grondtekst, van de zaak op de hoogte kunnen stellen, door Simrock te vergelijken met Symons in zijne Lieder-Edda of met Müllenhoff in zijne Deutsche Altertumskunde V, 1, S. 3 ff., waar S. 75 ff. de gezuiverde tekst wordt opgenomen. Hij zou dan hebben bespeurd, dat uit Simrock's vertaling moeten worden geschrapt althans strofe 5, 6, 9—24, 54, terwijl ook de opeenvolging der overblijvende eene geheel andere wordt. En hij

1) D. M.[4] Vorr. VIII.

zou niet over deze eschatologie geschreven hebben, alsof er te haren opzichte niet de minste „rumor in casa", geen zuchtje aan de lucht geweest ware en nog was [1]).

En nergens wordt dat verschil tusschen Noorsch en Duitsch in acht genomen. Wèl wordt van Freyja gezegd, dat IJslandsche dichters haar schiepen (p. 139) en van Iðunn, dat zij eene zuiver Noorsche schepping is (p. 142), maar deze onderscheiding maakt den indruk onbewust van Mogk te zijn overgenomen, als men ziet hoe overigens in het boek alles zich als gemeengoed aller Germanen voordoet. In zuiver Noorsche mythen wordt telkens van Wodan gesproken, bv. van Wodan in Valhal, waar men lezen moet Óðin in Valhǫll (p. 8), van Wodan, den oorlogsgod, die ook Herfadir heet, wat slechts kan gelden van Óðin Herfǫðr. Want Wodan is Duitsch en Óðin Noorsch. Duitsch is de sage van de Winilen, die den naam Langobarden ontvangen, zooals Paulus Diakonus, Histor. Langob. I, 7, 8, verhaalt; zuiver Noorsch weder de schildering van Valhǫll. Wanneer dr. van Leeuwen p. 16 vlg. den inhoud geeft van Grímnismál, een Edda-lied en dus Noorsch, spreekt hij toch van Wodan en Frija, inplaats van Óðin en Frigg. Wodan als god der wijsheid en der runen is bepaaldelijk Noorsch, zooals Mogk, Grundr., I, 1078 f. zegt, dien van Leeuwen hier verkeerd heeft gelezen. In de § over Donar heerscht dezelfde verwarring tusschen Donar en Þórr, zoodat bv. in de parafrase over de mythe in Þrymskviða overal Donar staat, alsof men doorgaande van Jupiter en Mars sprak bij Homerus. En dit maakt nog te wonderlijker indruk, omdat de schrijver wèl, altijd op voetspoor van Mogk, zeer modern verhaalt van den hemelgod Tiwaz, uit wiens bijnamen, Wodanaz en Thonaraz, de afzonderlijke goden Wodan en Donar zijn ontstaan, terwijl Tiwaz in Zio-Tyr voortleeft. Doch hoe heeft v. L. zich de toedracht der zaak gedacht, als hij zegt (p. 24): „In eindelooze opeenvolging en verscheidenheid ontwikkelen zich aldus de verhalen over Tiwaz Wodanaz..." Want van *Tiwaz Wodanaz ontwikkelen zich geen „verhalen". Men kan slechts zeggen,

---

1) Achter Hildebrand's uitgave der Saemundar-Edda geeft de tabel S. 307, 308 weder eene andere volgorde in Vǫlu spá aan. Müllenhoff's opvatting wordt gevolgd in het handig boekje van Andreas Heusler, tekst met inleidend woord en vertaling, 1887.

dat *Tiwaz-Tiuz, de Indogermaansche hemelgod, zich vertakte (s. v. v.) tot Donar en Wodan en dat zich van deze goden toen mythen ontwikkelden, in het Noorden bovenal als van Þórr en Óðin. De overwinning van Wôdan over Tiuz, „die folgenreichste Neuerung im Glauben unser Väter" (Golther, G. M. 193) valt binnen onzen gezichtskring; van *Tiwaz-zelven valt maar weinig te zeggen; in geen geval mocht men spreken van mythen van *Tiwaz-Wodanaz als men Wodan-Óðin bedoelt. Overal wordt zonder schromen aldus Noorsch en Duitsch, oud en nieuw, heidensch en christelijk naast en door elkander gezet, en Edda-lied, een stuk uit Gylfaginning, een sprookje alle te zamen gebruikt, om een god te schilderen, alsof al die bronnen de gedachten van éenen tijd teruggaven.

Welk eene onvoorzichtigheid in het gebruik dier latere volkssprookjes! Waarschijnlijk heeft Simrock's „Mythologie" hem verleid, misschien Wägner, wiens standpunt ik mij niet herinner, maar wij hebben wel geleerd behoedzaam te zijn in het gebruiken van sprookjes als materiaal voor onze kennis der oude mythologie. Dr. van Leeuwen verhaalt pag. 82 van den ham, opgehangen in den rooden toren te Weenen, bestemd voor den man, die zijne vrouw niet vreesde. Hij noemt, bij hooge uitzondering, zijne bron: Hans Sachs. Doch waar staat dat verhaal? Ik ken wel „Ein schön kurtzweylig fasznachtspiel, mit dreyen Personen, nemlich ein kelner und zwen Bawern, die holen den Bachen (een zijde spek) im deutschen Hof." Een klucht van den Neurenberger, waarin genoemde gedachte wordt uitgewerkt. In elk geval: wat heeft zij te maken, zooals v. L. zegt, met den goudever van Freyr? Even gewaagd is het in de sage van den rattenvanger van Hameln (een zielenmythus) eene herinnering aan Wôdan te zien en Donar te laten voortleven in het sprookje van „knuppel-uit-den-zak." De overeenkomst ligt uitsluitend in den man met den rooden baard, en wie durft tegenwoordig nog in elken roodbaard Donar-Þórr herkennen? Zelfs Simrock en Kuhn denken bij tafeltje-dek-je aan den tooverdisch in het elvenrijk. Maar zelfs, gesteld, dat het mogelijk ware den band tusschen deze mythen en deze sprookjes aan te toonen, dan zouden toch nooit de door hen gegeven voorstellingen als die van éene plaats en van éenen tijd mogen worden geteekend.

Dat het tot deze verwarring moest komen was wel onvermijdelijk. Want aan een tweeden eisch werd hier evenmin voldaan: bronnenstudie en ernstige lectuur van de goede schrijvers over het onderwerp. Die een nieuw, wetenschappelijk boek zal geven over Germaansche mythologie moet uit de bronnen putten, de Oudnoorsche, de Oud- en Middelduitsche, Angelsaksische, de Latijnsche. Die een, in goeden zin, populair boek wil geven zooals dr. van Leeuwen behoeft geen filoloog te zijn, maar hij moet toch zijne bronnen in 't oorspronkelijke kunnen raadplegen en weten door wie hij zich voorts zal laten voorlichten. Wil iemand zijne studie maken van alle vóorchristelijke godsdiensten dan is het ondenkbaar, dat hij over die alle de onvertaalde bronnen zou raadplegen, maar hij moet althans, zooals Tiele en de la Saussaye ten onzent, dat van enkele kunnen doen. Daarom is verdeeling van arbeid zulk een noodzakelijkheid, door alle hiërografen buiten- en binnenlands gevoeld. Een boek, dat uitkomsten geeft van anderer onderzoek, zooals hier, moet althans steunen op bronnenlectuur en op zelfstandig, oordeelkundig raadplegen van oudere en jongere schrijvers. Ik vrees, dat dr. van Leeuwen niet anders heeft gedaan dan de Edda gebruiken in Simrock's vertaling en zich voorts heeft vergenoegd met ontleenen aan twee zoo uiteenloopende schrijvers als Mogk en Simrock.

Reeds werd gezegd, dat zijn hoofdstuk „de onsterfelijkheid der ziel" het zielengeloof der oude Germanen behandelt. Het is geëxcerpeerd en hier en daar letterlijk vertaald uit Mogk's kapittel V. Het hoofdstuk over de alven volgt evenzoo van alinea tot alinea Mogk's „die elfische Geister," zeer vaak in woordelijke vertaling. Iemand kan een slechter gids treffen. Maar het gaat toch niet aan eenen auteur zóo letterlijk na te schrijven en zelfs zijnen naam niet — dan eens in de voorrede — te noemen! En dit naschrijven is zoo duidelijk zonder de rechte kennis van het onderwerp, dat b.v. in hoofdst. VI, „de Demonen" (= Mogk, kap. VII, „die Dämonen"), de laatste zin der eerste alinea op S. 1041 wordt weggelaten (v. Leeuwen p. 185—186), waar Mogk wijst op de grove dwaling, van in alle daemonen verbleekte goden te zien, door het christendom onttroond. Die opmerking had juist in geen geval mogen geschrapt worden. Het sterkst is deze slaafsche overschrijving

misschien in het hoofdstuk Eeredienst. Van Leeuwen blz. 207 vlg. is letterlijk Mogk S. 1117 ff. slechts met enkele uitlatingen om het geheel te bekorten. En dan nog, hoe woordelijk ook vertaald, met vergissingen, zooals blz. 211, waar de Friesche god Forseti heet, en Mogk 1121 terecht Fosete heeft. Ook geeft Mogk 1130 de afmetingen der tempels van Þórrgrimr te Ljárskogar en te Hrutsstaðir in voeten, van Leeuwen 224 deelt die cijfers door drie en geeft dan meters, de breuken verwaarloozend. Slechts op blz. 226 wijkt van Leeuwen af van § 87 bij Mogk, S. 1132 en verhaalt, dat het den heidenpriester verboden is het zwaard te voeren en te paard te rijden. Ik kan niet vinden, waaraan hij dit ontleent. E. H. Meyer, D. M., S. 193 zegt, dat de Angelsaksische priester „unberitten" was, met een beroep op Beda, Histor. eccl. 2, 13. Doch Beda zegt daar duidelijk: „non enim licuerat pontificem sacrorum vel arma ferre vel *praeter in equa* equitare." Het rijden op een *hengst* was verboden, waarom juist Coifi, om zijn renegaatschap te toonen, een hengst vraagt [1]). Op blz. 228 verhaalt van Leeuwen, dat de „vruchtdragende boom," waarvan de tak voor het loten afgesneden werd, een beuk was. Maar hij meldt niet zijn bron en Mogk heeft het niet.

Hierop volgt thans een hoofdstuk over de „bronnen der godenleer," heidensche berichten, Romeinsche schrijvers, mededeelingen van heidenbekeerders. Dr. van Leeuwen volgt Mogk's kapittel II zóo getrouw, dat hij óok Adam van Bremen plaatst bij de Romeinsche schrijvers, terwijl diens boek bij de volgende rubriek, bronnen uit den tijd van de worsteling tusschen heidendom en christendom, thuis behoort. Een afzonderlijk hoofdstuk handelt over de Edda's. Hierbij liet Mogk's „Mythologie" in Grundriss I onzen schrijver in den steek. Maar dezelfde geleerde behandelt in Grundriss II, 71—142 (sub Literaturgeschichte) de „Norwegisch-isländische Literatur" en van Leeuwen volstaat met die bladzijden te vertalen en te excerpeeren. Of hem reeds de tweede uitgave der Grundriss bekend is, blijkt niet. De sǫgur behandelt hij niet opzettelijk, terwijl toch onderscheidene dezer saga's tot onze beste bronnen behooren. In de volgorde der Edda-liederen richt hij zich naar Simrock's vertaling,

1) Verg. in mijne studie over Beda, Th. T. 1897, blz. 293.

waaraan hij ook zijne inhoudsopgave der afzonderlijke liederen ontleent, terwijl hij beter had gedaan ook hier Mogk's logischer indeeling (Óðinsliederen, liederen van den ouden hemelgod, van þórr, overgangsgedichten tot de heldensage, gedichten der Siegfriedssage, liederen der Noorsche heldensage) over te nemen. Over ouderdom en echtheid der liederen geen woord. Maar letterlijke naschrijving zooals blz. 272 over Helgakviða Hjǫrvarðssonar (= Mogk II, 89); blz. 268 over Vǫlundarkviða (= Mogk II, 85); blz. 275 over de Siegfriedssagen (= Mogk II, 85) enz. De vertaling is zelfs niet altijd juist. Mogk's „Helgi ist zum Bruder des Sinfjötli, des Sohnes des Völsungen Sigmund geworden" (90) geeft aan, dat de Helgi-sage met die der Völsungen versmolten werd. Bij v. L. blijkt dat niet als er staat: „Helgi's broeder Sinfjötli is namelijk de zoon van den Völsung Sigmund" (274). Blz. 276 noemt van Leeuwen Sinfiǫtlalok een lied, terwijl Mogk 86 duidelijk zegt, dat het *proza* is, „frá dauða Sinfiǫtla", zooals de titel luidt. Blz. 295 heet het van de proza-Edda, die v. L. hardnekkig Snorri-Edda noemt, dat zij vol voorbeelden is, ontleend aan de Noorsche dichtkunst uit vroeger tijden. Mogk 95 heeft juister: „Daher war seine Kunst mehr eine historische, herangeschult an guten Vorbildern früherer Jahrhunderte." En dat Gylfaginning „vol verkeerde opvattingen is" staat niet gelijk met „mythischen Missverständnissen."

Dat de schrijver niet de bronnen-zelve raadpleegde wordt voorts door de spellingswijze der eigennamen verraden. In moeielijke gevallen beslisse de filologische kritiek en de hiërograaf heeft zich naar haar te voegen. Maar hij moet toch een bepaalden maatstaf bezigen. Nu moet erkend worden, dat Nederlandsche schrijvers het te dezen opzichte niet aangenaam hebben. Slechts eene enkele drukkerij bezit de typen þ voor th, ð voor dh, ǫ voor ö. Men dient zich daarin te schikken en althans zorg te dragen, dat de latijnsche letters de oorspronkelijke waarde teruggeven. Bij dr. van Leeuwen vind ik Audumla voor Audhumla (Auðumla); Nidhoggr voor Nidhöggr (Nidhǫggr); Gondul en Skogul voor Göndul en Skögul (Gǫndul en Skǫgul); Skirnisfor voor Skírnisför (Skírnisfǫr) en tallooze andere afwijkingen. De ijsreuzen heeten niet hrinthursen (12) maar hrimþursar; de wereldboom niet Yggdrasils (3—18), maar

Yggdrasill; de helden in Valhǫll niet einherjer (14) maar einherjar; de reuzin in Gylfag. (49) niet Thöckt (103) maar Þǫkk. En bepaaldelijk uit onkunde ontstonden termen als Snorri-Edda voor Snorra-Edda (295), fylgjur, plur. met het werkwoord in sing. (162), bron der Urd voor bron van Urðr, Urðarbrunnr (3).

Een derde eisch voor eene „Germaansche godenleer" is zeker wel, dat de schrijver zóo is doorgedrongen in het onderwerp, dat hij de mythische en godsdienstige voorstellingen geeft, waardig en waar. Dat wil zeggen: naar den vorm in overeenstemming met de beteekenis van het onderwerp en, vooral, naar den inhoud zóo, dat de lezer de mythe-zelve ontvangt, de godsdienstige gedachte, het kultus-gebruik, zóo nauwkeurig als wij ons dat nu nog kunnen voorstellen. Daarbij moet alle moderne opsiering streng worden vermeden, beproefd moet altijd weer worden om tot de kern der mythe door te dringen en het geheel moet aldus de overtuiging wekken, dat de Germaansche „fabelleer" niet voor ónze aangename tijdverpoozing ontstond, maar dat wij hier te maken hebben met het beste deel van het geestelijk leven eens volks.

In den stijl van dr. van Leeuwen's boek is een jacht naar bizonderheid, naar ongemeenheid, een wonderlijke woordenkeus, die bij den strengen ernst van het onderwerp niet behoort. Want wèl mag ook een boek van het onverdachtst wetenschappelijk karakter literair schoon zijn, ja wordt daardoor, naar mijne meening, de waarde zeer bizonder verhoogd. Maar de harmonie met het onderwerp mag nooit worden losgelaten. Dat de gansche behandeling hier te zoet en te lief is, zal ik nog moeten aantoonen. Daartoe behoort ook de hang om alle godinnen en heldinnen mooi te maken. „Fru Harke, eene mooie vrouw, groot als eene reuzin, is zij" (127); Gerdr is slank en mooi (91); oorzaak van den strijd tusschen Baldr en Hǫðr is de mooie Nanna (98); Sigurlinn is zelfs beeldmooi (272). Doch daarnaast eene platheid, die door de oorspronkelijke teksten niet gerechtvaardigd wordt. „Boerenpummel wat wil je?" laat van Leeuwen Oðin aan Þórr vragen, à la Aristofanes. Maar dit is te ruw voor het „karl karla" in Harb. lióð 2, ofschoon het een spotzang is. Simrock heeft ook „Kerl der Kerle". Dat Þórr's wapen dienst doet tegen reuzen en

schurken (40) is veel platter dan 't oorspronkelijke: „Mjǫlnir er hrímþursar ok bergrisar kenna" (Gylfag. 21). Het veelvuldig voorkomend jij en jou, in godengesprekken b v., klinkt in 't Hollandsch nu eenmaal geheel anders dan het Duitsche du, het oudnoordsche þu. En ik kan niet vinden, dat in een boek over dit onderwerp staan mag „de herrie van den strijd" (77), „een man, die onbekend was komen aanwaaien" (115), „kwelgeesten, die treiteren" (156), „het weer, dat een oogenblik opknapt" (166). Eindelijk gebeuren hier de dingen „plots" (12, 85, 91), menschenkinderen zijn „oppergevreesd" (217), oogen „ontoornig" (283), krijgslieden vallen aan in „woedekracht" (110) en „woedebuien" (164). „En de taal, die goeie slons, kan je wringen als een spons", en er wordt ook inderdaad aan getrokken en gewrongen en geknoeid om wee van te worden, maar wij willen er ons althans tegen blijven verzetten.

Doch nu de inhoud. Voor welk soort van lezers men ook schrijve — dit is toch wel allereerst geboden, dat de mythen worden gegeven onverminkt, noch gewijzigd, noch aangevuld, en niet kwasi-opgesierd met moderne kwikjes en strikjes. Want dan verliezen zij geheel en al haar eigen karakter, en hare beteekenis gaat onder in het moeras der parafrase. En voorts bestendigt men daardoor de oude, verderfelijke dwaling dat een godsdienst en eene mythologie als die onzer voorvaderen eene verzameling van verhaaltjes is, sommige heel mal, maar sommige toch ook nog wel aardig en met eene lieve strekking, heel geschikt nog om te vertellen, als men hier en daar eene rare uitdrukking weglaat. De Germaansche mythologie een boek met lieve vertelseltjes! Tenzij Dr. van Leeuwen bedoelde voor kinderen te schrijven. Doch anders heeft hij (ik zeg niet met voorbedachten rade) dat misverstand op noodlottige wijze in de hand gewerkt.

Kenmerkende trekken in mythen laat hij weg. 't Zij omdat Wägner dat ook doet, 't zij — moet men wel aannemen — *in usum delfini*. Zeker, daar is, in later tijden, b.v. van de Grieksche mythologie een misdadig gebruik gemaakt; men heeft er de obscoeniteiten uit verzameld, die trouwens in de oude natuur-mythische beteekenis niet gemeen bedoeld en voor een ander deel erfenis van een vóór-historischen, barbaarschen

tijd zijn. Doch dit schandelijk misbruik behoeft er toch ons niet toe te brengen, in een handboek mythen te „zuiveren" en daardoor de beteekenis duister te maken?

In de mythen van Óðin's diefstal der dichtermede, eene zeer jonge mythe, laat v. L. pag. 24, die overigens Bragaroeður 57, 58 navertelt, juist den trek weg, die verklaren moet, waaraan de slechte dichters hunne gebrekkige poëzie ontleenen, „at hann sendi aptr suman mjǫðinn." Toch heeft ook Simrock dit niet in zijne vertaling overgeslagen, „liess er von hinten einen Theil des Methes fahren." In het verhaal van den bouw van den asenburg door den reus Þjazi, zegt van Leeuwen pag. 26: „toen nam Loki de gedaante aan van een hengst en verwekte bij het paard Svaðilfari Sleipnir." Het is juist andersom. Svaðilfari is een hengst (*hestr*), die den reus bij het bouwen helpt, Loki verandert zich in eene merrie (*merr*), lokt den hengst van het werk af en het bosch in. Eenigen tijd daarna brengt hij het achtvoetig paard Sleipnir voort (Gylfag. 42). Alleen Loki als merrie geeft eene aannemelijke verklaring der mythe. Hij is — zóo o. a. Uhland — de warme zomerwind, Svaðilfari de koude winterwind. Uit hunne vereeniging wordt geboren Sleipnir, de lauwe voorjaarsdooiwind (sleipr. = glibberig), waardoor de ijsburgten der winterreuzen smelten, in hun opbouw worden gestoord [1]).

Sterk komt het nadeel dezer weglatingsmethode uit in de wijze, waarop dr. v. L. zijnen lezers den mythus van het ontstaan der drie standen mededeelt. In een lied der Saemundar-Edda, Rígsþula of Rígsmál wordt de god Heimdallr, in de gedaante van Rígr, vader van den slaaf, den vrijen boer, den edelman. Hoe verhaalt nu v. Leeuwen pag. 70 vlg.? De god komt bij het eerste echtpaar — en v. L. laat de namen onvertaald — Ái en Edda (str. 2) d. i. overgrootvader en -moeder; daarna bij het tweede — en v. L. laat weêr onvertaald — Afi en Amma (str. 14) d. i. grootvader en grootmoeder; eindelijk bij het derde — en v. L. vertaalt plotseling — Vader en Moeder (str. 27: Faðir ok Móðir), wat daar een dwazen indruk maakt. En wanneer men den eersten en den derden zoon noemt

1) Vgl. Meyboom a. w. blz 153 vlg. Het blijft gevaarlijk van eene mythe elken trek te willen verklaren, maar hier is de uitlegging toch aannemelijk.

Thräl (str. 7: Þraell) en Jarl (str. 34: Iarl) waarom dan den tweeden den modernen naam Karel (str. 21: Karl) gegeven? Doch bedenkelijk is vooral, dat hier wordt verzwegen, wat alleen duidelijk maakt, dat de god Heimdallr de vader van Þraell, Karl en Jarl is, van slaaf, boer en edelman, te weten het driemaal herhaalde (str. 5, 19 en 32 cf. 29; in Simrock's vertaling 5, 17 en 30 cf. 27) „Rigr kon hun veel raad geven, hij stond op, begeerig om te slapen; daarop legde hij zich midden in het bed en aan iedere zijde de echtgenooten van het huis". Zoo letterlijk naar Rígsþ. 5, 19 en 32 [1]). Eene gewoonte, in de oudste tijden meer verteld, en hier aanwijzend, dat als na negen maanden de drie vrouwen haren zoon krijgen, Rígr-Heimdallr de vader moet zijn. Maar wat blijkt daarvan als v. Leeuwen, zoetelijk parafrazeerend, pag. 70, 71, zegt: „drie dagen en drie nachten vertoefde de ase in de arme hut" en „de gast, die na drie dagen weêr vertrok" en „drie dagen en drie nachten was de ase in het heerenhuis te gast". In die preutsche weglating verdwijnt meteen de kern der mythe.

Hiermede hangt nauw samen de manier om mythe of sage te vertellen op dien toon van aardige kinderverhaaltjes, waardoor alle kracht en heerlijkheid haar ontnomen wordt. Zóo worden soms Oudhebreeuwsche sagen verteld, alsof zij oorspronkelijk voor zondagscholen waren bestemd. En even hinderlijk is de lectuur van Oudnoorsche mythen, weêrspiegeling van de wilde majesteit der fjorden- en ijsbergennatuur, nu verworden tot lieve sprookjes, prettig om te vertellen, soms zelfs met een strekkinkje inkluis. En dat in een volgens den schrijver ernstig bedoeld handboek over Noorsche mythologie!

Zoo de manier, waarop de mythe van het halen van Þórr's hamer (Þrymskviða) wordt ingeleid (p. 45). „De nacht met haar diadeem van sterren heeft ook over Asgard haar mantel uitgespreid, terwijl Donar (lees Þórr) onrustig op zijn donzen bed omwoelt." Wat moeten de, van mythologie onkundige, lezers denken van den Noorschen dondergod op een leger van eiderdons?

In Bragaroeður 56 en Gylfaginning 23 hebben wij brokstukken van eene mythe van Njǫrðr en Skaði. Eerst het be-

---

1) Reg. 3 in Str. 19 „hij stond op van tafel." Reg. 4 in Str. 32 „het bed (was) bereid."

richt, dat zij zich een der asen tot gemaal zal kiezen, zonder meer dan zijne voeten te zien. Zij denkt Baldr te winnen, maar het is Njǫrðr. Voorts verlangde Skaði, mede als boete voor haren vader Þjazi, door de asen gedood, dat dezen haar zouden doen lachen. Toen bond Loki een touw aan den baard eener geit en het andere einde aan zijne hreðjar [1]), waardoor die heen en weder getrokken werden en zij beiden luid schreeuwden. Toen liet Loki zich voor Skaði op de knieën vallen en toen lachte zij. Gylfaginning 23 verhaalt, dat Skaði, de gemalin van Njǫrðr in het gebergte, de god-zelf bij de zee, zijn element, wilde wonen en dat zij toen overeenkwamen, dat zij negen nachten in Þrymheimr (het reuzenland) en drie in Nóatún (aan zee) zouden wonen. Maar beiden zingen van hun heimwee naar hun oorspronkelijk element en scheiden zich van elkander. Sinds woont Skaði in Þrimheimr (cf. ook Grímnismál 11). De beteekenis der mythe is, dat de zee slechts drie maanden voor de scheepvaart geschikt is, maar negen maanden gesloten: dan vertoeft Njǫrðr bij Skaði en de ijsreuzen [2]).

Hoe verhaalt nu dr. van Leeuwen deze mythe? Dat hij het tooneel met de geit verandert p. 95, 96 is men misschien geneigd goed te keuren. Nog beter ware geweest het te schrappen, nu er tot verklaring toch geene poging wordt gewaagd. Nadat Skaði in plaats van Baldr Njǫrðr gekozen heeft... „en toen zij zag, dat ook hij slank was en mooi en vriendelijk, was zij gelukkig met haar keus. Met groote pracht werd hun bruiloft gevierd. Het was haar zeer behagelijk in Asgardr... Zoo gingen de wittebroodsweken snel voorbij. Toen volgde zij haren echtgenoot naar diens trotsche burcht aan het strand der zee. Het beviel haar daar best... Toen verbraken zij den huwelijksband en bleven ieder tevreden wonen in eigen liefste omgeving."

Ja, lief is dit alles genoeg. Maar wordt niet door dezen toon van laf kinderverhaaltje de gansche mythe verwaterd? En moet zij niet noodwendig door den niet-deskundige worden

---

1) Plur. i. e. membrum virile.

2) Reeds Bijblad Herv. 1894 blz. 11 wees ik er op, dat in deze mythe en in de parallele sage van Hodingus en Regnilda bij Saxo p. 50 ss. zelfs de liederen in rhytmus en woordenkeus overeenkomen. Cf. thans ook Golther, G. M. 269.

geacht slechts een flauw vertelseltje te zijn? Het is al niet beter met de manier, waarop een paar sagen uit Saxo Grammaticus worden naverteld. Zooals bekend is gaf Saxo († ± 1208) in zijne „Historia Danica" o.a. een aantal oude Noorsche mythen, maar geëuhemeriseerd en zonder eenige kritiek, wat niet wegneemt, dat hij ons dikwijls oudere lezingen geeft dan de Edda en de sǫgur[1]. Het begin van het derde boek (in Müller's klassieke uitgaaf, waarnaar altijd geciteerd wordt, p. 110 vlg.) bevat de sage van Hotherus en Nanna, welke niet anders is dan de mythe van Baldr uit de beide Edda's, maar sterk gewijzigd en hier en daar naar oudere gegevens. Dr. van Leeuwen neemt het verhaal over, zonder zijne bron te noemen. Het is dus zeer mogelijk, dat hij het ontleent aan Wägner, die mij niet ter hand is, zoodat ik niet kan beoordeelen wie van beiden aansprakelijk is voor de parafrase èn voor de verminking van het verhaal. In elk geval had één oog in Saxo dr. van Leeuwen op den rechten weg kunnen helpen. Hotherus dan (v. L. pag. 104 vlg.) van eenen langen tocht terugkeerende, vindt Nanna en Gewar (haren vader) „in groote zorg, want Baldr, Odin's zoon, had de jonkvrouw aan het strand gezien, terwijl zij uitkeek naar de schepen, die Hǫdr moesten terugbrengen." Zie nu Saxo pag. 112: „accidit autem, ut Othini filius Balderus Nannae corpus abluentis aspectu solicitatus infinito amore corriperetur." Baldr, aan wien Nanna door Gewar geweigerd werd, heeft met oorlog gedreigd. „„Ik ben niet bang voor den godenzoon!"" riep Hödr uit", (aldus weder van Leeuwen) „„geef mij Nanna tot vrouw, vader Gewar, haar hart bezit ik reeds, en ik trotseer alle asen."" De koning antwoordde: „gij zoudt mij lief zijn als zoon, maar Baldr is onverwinlijk en zijn heilig lichaam kan door gewone wapens niet beleedigd worden. Maar zie, dat gij het vreeselijk tooverzwaard van den gruwelijken boschgeest Miming verkrijgt, dan zult gij kunnen overwinnen en dan ..." — „wordt Nanna de mijne", voltooide de jonge held, die zich onmiddellijk wapende ..." enz. Zie nu weder Saxo pag. 113: „... filiamque ejus continuo postu-

---

1) Over Saxo schreef laatstelijk Axel Olrik, Kilderne til Sakses Oldhistorie, 1892—1894. Zie over hem Chantepie de la Saussaye in de Kon. Acad. v. W. Zitting van 13 Mei 1895. Over Saxo als bron voor Olaus Magnus Bijblad Herv. t. p.

lavit (Hotherus). Cui Gevarus quam libentissime se fauturum subjunxit, ni Balderi iram repulsa contracturum metueret, priorem illum sibi consentaneas preces porrexisse testatus. Nam ne ferro quidem sacram corporis ejus firmitatem cedere perhibebat. Adjecit tamen, scire se gladium arctissimis obseratum claustris, quo fatum ei infligi possit [1]). Hunc a Mimingo, sylvarum satyro, possideri..." enz. En nog eens later „...keerde Hödr terug naar Gewars burcht en vierde daar zijn huwelijk met de beminnelijke Nanna." Parafrase van Saxo pag. 119: „Post haec, ne connubii spem ulterior rerum importunitas moraretur, repetito Gevaro, cupitis Nannae complexibus fruitur."

In dezen toon is het gansche verhaal gesteld, alle kracht verworden tot een slap vertelsel. Welk eene schoone gelegenheid den lezer, met deze sage als voorbeeld, aan te toonen welke de waarde is van een auteur als Saxo voor de Noorsche mythologie, waarin hij afwijkt van de Edda's en wat hij aan andere, oudere bronnen schijnt te hebben ontleend. Maar niets! Met geen woord wordt er aan herinnerd, dat deze sage, althans in dezen vorm, niet is eene Oudnoorsche mythe, wezenlijk bestanddeel van den godsdienst der oude Scandinaviërs, maar eene latere omwerking van een christenpriester, die van mythologie niets begreep en koningen maakte van de oude goden. Onbegrijpelijk voorts, dat v. Leeuwen, als hij pag. 98 vlg. de eigenlijke Baldrmythe volgens de beide Edda's verhaalt, zelfs niet doelt op de bezwaren tegen de echtheid, d. i. het oorspronkelijk heidensch karakter zonder christelijke invloeden, ingebracht, terwijl toch juist de Baldrmythus de groote casus belli vormt en om die echtheid gestreden wordt als om Patroclus' lijk. Die een Germaansche godenleer schrijft kan daarvan toch niet onkundig zijn gebleven? Onverklaarbaar eindelijk, dat hij hier, gelijk trouwens nergens, met geen woord de natuur-mythische beteekenis van de kern der Baldrmythe vermeldt, die hier zóo voor de hand ligt: de zonnegod aan het einde des jaars gedood door de duistere wintermachten. Had hij ook hier maar Mogk, t. p. I, 1065 gevolgd! In plaats van dit alles ook nu de mythe uit Gylfaginning oververteld in termen als „maakten de asen gekheid

---

1) Dit is de mistilteinn uit Gylfag. 49, waarmede Hǫðr Baldr treft.

met Baldr..." „werd Loki korzelig..." „Sleipnir werd uit den stal gehaald, Hermǫðr besteeg hem en stoof weg" (pag. 99 vlg.). En de lezers, toch al misschien door populaire geschriften van de wijs gebracht, houden het er voor, dat eene Germaansche godenleer, met verwaarloozing van kritiek, van een wetenschappelijk stelsel, van indeeling der stof, van mythenverklaring, geen hooger doelwit behoeft na te jagen, dan een weinig tijdverdrijf te geven voor lange winteravonden!

In zijne paragraaf over Viðarr en Váli voegt v. L. eene andere sage uit Saxo in, ofschoon hij ook thans dien schrijver niet noemt. Ook waarschuwt hij niet, dat hij geen mythe, maar eene latere sage verhaalt: alles is Germaansche godenleer? En hoeveel oude stukken Saxo moge bewaard hebben, zijn euhemerisme alleen reeds moet op hen, die van hem hooren alsof hij mythen gaf, verwarrend werken. Te erger wanneer dan nog zijne berichten zoo worden verknipt en „gezuiverd" als hier geschiedt. Saxo geeft pag. 126 vlg., aanstonds na het genoemde verhaal over Hotherus en Nanna, een ander over Othinus en Rinda, herinnering aan eene Oðinmythe, ons niet van elders bekend. Wèl noemt ook Gylfag. 30 Váli zoon van Óðin en Rindr. Othinus, in liefde voor Rinda ontstoken, tracht haar in allerlei vermommingen te verwerven en bereikt eindelijk geweldig zijn doel. Dit laatste tooneel vindt men aldus bij van Leeuwen (pag. 116). „Rinda's ziekte genas niet, verergerde integendeel. Eindelijk bood eene onbekende oude vrouw aan, de koningsdochter te genezen. Op haar bevel werd Rinda vastgebonden en goot zij haar een bitteren kruidendrank in: plots week de waanzin. En de oude vrouw veranderde in de schittergedaante van Wodan. Hem gaf Rinda zonder aarzelen haar jawoord... Vroolijk werd de bruiloft gevierd." Nu Saxo pag. 128, vlg.... „(Othinus) puellari veste sumpta... se vocabulo Vecham, arte medicam testabatur... Accidit enim puellam corporis firmitate defectam.... (Othinus) curiosius cuncta doloris indicia perscrutatus, ut morbo quam primum occurreretur, medicata potione utendum asseruit; caeterum ejus temperamenti tantam acerbitatem fore, ut, nisi puella vinculis se continendam dedisset, curationis vim perferre non posset... Quo pater audito filiam vincire non distulit... Medicus namque, veneris occasione sumpta, mutato curationis

officio, prius ad exercendae libidinis, quam pellendae febris negotium procurrit, adversus puellae valetudine usus, cujus inimicam sibi incolumitatem expertus fuerat." En lees dan bij v. Leeuwen van Rindr, die zonder aarzelen haar jawoord geeft en van de bruiloft, die vroolijk werd gevierd! En dit verfonfaaide stuk wordt dan als eene Óðin-mythe aangeboden! Voor 't minst had toch moeten worden gezegd, dat zulke vertelsels in dien vorm nimmer hebben behoord tot den godsdienst. Zoo min immers als de minnarijen van Zeus zouden mogen worden uitgegeven voor den godsdienst der oude Grieken.

In dit gansche boek de mythen verteld zonder eenige poging om hare beteekenis te verklaren of wezenlijk eenig inzicht te geven in het karakter van den god, zooals deze eenmaal door zijne aanbidders werd beschouwd. Dat de *godsdienst* onzer voorvaderen duidelijk worde in 't licht gesteld is een andere eisch voor eene Germaansche godenleer. Dr. van Leeuwen zegt pag. 91: „Aan Freyr verbindt zich de sage van Gerdr of Gerda." Bedoeld wordt het Edda-lied Skírnisfǫr, eene zeer oude mythe wat haar karakter betreft, ofschoon eerst, naar het oordeel van bevoegden, ongeveer 900 vervaardigd. Zij bewaart ons de herinnering aan Freyr als de milde, warme voorjaarszon, en zelfs een zoo voorzichtig man als Golther ziet er — S. 236 — eene mythe in van het verbond tusschen den lichtgod en de vruchtbare aarde, de overwinning van het licht over de duisternis, van de lente over den winter. Bij de worsteling met de winter- en ijsreuzen, die Gerdr — de aarde — gevangen houden, verliest Freyr — of Skírnir, de verlichtende, een bijnaam van Freyr, die Grímmismál 43 zelf Skírr = lichtend heet [1]) — zijn zwaard, de zonnestralen. Wanneer het woud in knop staat (Barri = de uitbottende; lognfara lundr = het vriendelijk woud, Skírnismál 39) wordt het huwelijk tusschen lentezon en aarde voltrokken [2]). Doch wat komt er van dit alles bij dr. van Leeuwen terecht, die bazelt, dat Freyr „plots" eene jonkvrouw zag staan, „slank was ze en mooi", dat „zijn leven één onbedwingbaar verlangen wordt?" (91—95) [3]).

1) Lokasenna (Oegisdrecka) 42 heet het, dat Freyr-zelf den tocht ondernam.

2) Meyboom, vaak fantastisch genoeg, geeft van deze mythe eene schoone verklaring. Godsd. der Noorm. 116, 117, 452.

3) Naar Simrock's vertaling „Stiller Wege Wald", Skírnisf. 39, 41 geeft ook

Ja, wat komt er in 't geheel van Freyr terecht? Wèl heet hij ook bij van Leeuwen 80, naar Mogk I, 1058 een lichtgod, maar zonder éene poging om dit uit zijne mythen aan te toonen. Voorts: „Freyr en Njǫrðr zijn niet van elkander te onderscheiden." Maar bij Mogk t. p. staat: „Freyr ist nach den Quellen nicht von Njǫrðr zu trennen"... (d. i. zij behooren bij elkander) „obgleich im Grunde genommen beide Gottheiten verschiedene Wesen sein müssen." Dit is dus gansch wat anders. En dr. v. L. vermoedt èn hier èn later als hij over Nerthus spreekt, pag. 123, niets van de belangrijkste vraagstukken, die zich aan den Freyr-mythus vastknoopen. Er is een nauwe samenhang niet slechts tusschen Freyr en Njǫrðr, maar de beide godenparen Freyr en Freyja, Njǫrðr en [Nerthus] vormen eene afzonderlijke godenfamilie, een groep, die als vanir, wanen aan de asen zijn tegenovergesteld. Alle jongste onderzoekers zijn het hierover eens [1]). De ommegang van Nerthus uit Tacitus, Germ. 40, door een priester begeleid, is een volslagen parallel van den ommegang van Freyr uit de Olafssaga Tryggvasonar, door eene priesteres vergezeld. Van Leeuwen vermeldt wel dien tocht met een enkel woord, met weglating van kenmerkende punten, alsook dat Njǫrðr (?) en Nerthus op gelijke wijze door de gouwen (door welke?) werden rondgevoerd (pag. 80). Maar dieper doordringen in het onderwerp zou hem hebben geleerd, dat het belangrijke hier wel enkele regels meer verdiende; hij zou niet — op pag. 124, pag. 80 vergeten zijnde — hebben gezegd, dat „Nerthus geheel afzonderlijk staat, levende haar eigen leven als lentegodin." Hij zou bespeurd hebben, dat Freyr en de zijnen, de wanen, de Oudzweedsche goden zijn, gelijk Þórr de nationaal-Noorsche *landáss* is; dat in alles wat ons omtrent een krijg tusschen asen en wanen, Óðin en Freyr overgeleverd is [2]),

---

v. Leeuwen „het bosch met stille wegen." Bij de filologen is, meen ik, de vertaling van lognfara onzeker. Ik geef haar volgens Hildebrand. Hier had ook herinnerd mogen worden aan de voortleving der mythe in de Sigurdssagen en in het sprookje „de schoone Slaapster." Van Leeuwen, die zoo vaak overijld sprookjes met mythen in verband brengt, verzwijgt hier het merkwaardig en klassiek voorbeeld van zulk een overgang.

1) Cf. Bibl. v. Mod. Theol. 1893, blz. 597 vlg. Revue de l'H. d. R. XXVIII, 180. Golther, a. w. 218 ff.

2) Gylfag. 23. Ynglingas. 5.

de herinnering ligt besloten aan een strijd, dien de beschaafder oorspronkelijk-Zweedsche godsdienst eenmaal te kampen had met den uit Noordduitschland overgekomen barbaarscher Wôdansdienst; dat deze Freyr-Njǫrðr-dienst eenmaal moet hebben omvat Zuidzweden en Noordduitschland en dat „insula oceani" van Tac. Germ. 40 — denkelijk Alsen [1]) — niet was een afgelegen eiland, maar een kultuscentrum (zooals Helgoland, Upsala, Lethra) [2]), waar Nerthus werd gediend, gelijk in Upsala Freyr; dat Nerthus niet is eene afzonderlijke lentegodin, maar de Terra Mater, zooals immers de Wanen te gader goden zijn van den vreedzamen landbouw, van de vruchtbaarheid der aarde, van malschen regen en stovenden zonneschijn, van kalme scheepvaart; en dat, eindelijk, in dezen kultuurkamp wel Wôdan het won en in Scandinavië tot Óðin omhoogrees, maar Freyr toch naast hem bleef en niet kon verdrongen worden. Dit alles in het licht te hebben gesteld zou in overeenstemming geweest zijn met de eischen eener „Germaansche godenleer", bevredigender dan het, al verminkend, oververtellen van eenige mythen zonder meer, die in dezen vorm, den lezer omtrent herkomst, karakter en beteekenis volkomen in 't duister laten.

Van Leeuwen's hoofdstuk over de godinnen volgt Mogk's kapittel XIV, die Göttinnen op den voet. Maar met weglating van veel belangrijks en vaak van wat niet had mogen worden vergeten. Bij de opsomming van de godinnen, die eene of andere zijde van Frigg's wezen personificeeren, Fulla, Gná, Eir, Sjǫfn enz. laat v. L. weg wat Mogk aan het eind opmerkt, dat al deze godinnen maar zeer misschien oudheidensch eigendom zijn (I, 1105). Van de meesten kan men gerust zeggen, dat zij slechts bij de skalden bekend waren. Alleen Fulla, Frigg's zuster, kan voorwerp van algemeen volksgeloof geweest zijn. In de Mersseburger tooverspreuk althans verschijnt Vollâ als zuster van Frîa en ook Noorsche bronnen noemen haar dikwijls. Bij Holda wordt gezwegen van het chthonisch karakter dezer godin; daarentegen wordt verhaald, dat, als Holda's getrouwen oud zijn geworden en hulpbehoevend, zij hen verzorgt, tot zij gaan inwonen in haar rijk (pag. 129). Dit is

1) Zóo Furneaux in zijn commentaar (1894) pag. 108. Anderen Rügen.
2) Bij Thietmar v. Mersseburg I, 17.

zeer treffend. Doch *wie* zijn die getrouwen en waar heeft de schrijver deze bizonderheid gevonden. Is het niet alles pure fantasie? En welk een zonderlingen indruk maakt het in eene Germaansche godenleer te lezen van het kind, dat door Perchta naar haar onderaardsch rijk was medegenomen en dat dan aan haar moeder zegt: „schrei niet meer; vrouw Perchta, die van mij houdt en mij dikwijls kust, heeft mij gezegd, dat u ook bij haar zoudt komen, dan zijn wij weer bij elkander." Bedoelt dr. van Leeuwen, dat de heidensch-Germaansche kindertjes inderdaad zóo tot hunne moeders hebben gesproken of dat aldus was het geloof onzer voorvaderen? Het sprookje is, zooals het hier wordt gegeven, zeker niet echt, fabrikaat van de schrijftafel, maar staat lager dan Andersen's „het doodenhemdje." Als v. Leeuwen, eindelijk, de Duitsche godinnen Tanfana, Isis, Sinthgut en Austrô noemt, spreekt hij niet over de groote onzekerheid, welke te haren opzichte, van de eerste, derde en vierde vooral heerscht.

Een boek over de Germaansche godsdiensten voor vakmannen moet aan zulke zware eischen van talenkennis, bronnenstudie, omvangrijke lectuur, gaven van combinatie en verklaring, zin voor godsdienstige voorstellingen voldoen, dat maar weinigen dáarvoor berekend zijn. Doch de eischen voor een boek als dr. van Leeuwen waarschijnlijk bedoelde zijn ook nog zwaar genoeg. Aan niet-deskundigen doen zien wat de tegenwoordige stand is van het onderzoek, wat wij weten van de godsdiensten der Germaansche volken, in de onderscheiden eeuwen, over hun gansche gebied, welke was hunne religie, kultus en mythologie, welke bronnen wij hebben, welke eigenaardige moeielijkheden zich bij het onderzoek voordoen, hoe ook hier animisme de aanvang was, hoe de worsteling was tusschen christendom en heidendom — dit en zooveel meer, ernstig en waardig, doen zien aan menschen, die wel eens van Wôdan, Donar en Freyja hebben gehoord en „Godenschemering" gelezen hebben, kan een werk zijn van hoog belang. Maar ook daarvoor zijn jaren van voorbereiding noodig en bronnenkennis en waarlijk meer dan het haastig schrijven na de haastige lectuur van een enkel handboek. Meer dan eene zekere sympathie voor het oude heidendom. Juist die piëteit vraagt een ernstig doordringen in het onderwerp en zich daarin leven, rustig,

met veel lezen, nadenken, vergelijken en verklaren. Want anders dreigt het gevaar, dat men een beeld vertoont, dat hopeloos weinig op het oorspronkelijke gelijkt.

Ik verzoek dr. van Leeuwen te willen gelooven, dat ik deze bladzijden niet voor mijn genoegen heb geschreven. Het is niet aangenaam zoo voortdurend te moeten afkeuren. Maar dezelfde piëteit, waarop hij zich beroept, dwong er toe. Godsdienstwetenschap is te ernstig, dan dat er zoo lichtvaardig de hand mede mag worden gelicht. En de godsdiensten der Germaansche volken verdienen beter dan dit oppervlakkig relaas, zonder bronnen- en taalkennis hoegenaamd, dat aan hunne schoonheid en beteekenis ook geen schijn van recht laat wedervaren [1]).

Assen, Januari 1898. L. KNAPPERT.

1) Nadat mijn artikel geschreven was, verscheen in het „Museum" van April eene aankondiging van dit boek door dr. Boer, bij wien men o. a. een grooter aantal voorbeelden kan vinden van foutieve spelling.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Spinoza en zijn kring. Historisch-Kritische studiën over Hollandsche vrijgeesten door K. O. MEINSMA. *'s Gravenhage Martinus Nijhoff* 1896.

Lang genoeg liet eene aankondiging van dit werk in ons Tijdschrift op zich wachten. Het verdient immers ten volle de aandacht van allen, die belang stellen in de beweging der geesten in ons Vaderland gedurende de 17e eeuw. Het Spinozisme, het stelsel van den wijsgeer wordt er niet in behandeld; maar wie alles wil weten van Spinoza's uitwendig leven en zijn vriendenkring, vindt hier van zijne gading, dank zij des schrijvers nauwgezette bronnenstudie en vlijtige nasporingen in archieven, plakkaten, puyboeken, kerkeraadsprotocollen, pamfletten, graf boeken, grafschriften enz.

De Inleiding wekt al dadelijk het vermoeden, dat wij zullen wandelen aan de hand van een betrouwbaren gids. De auteur laat ons een blik werpen in zijne werkplaats en op een deel van zijn materiaal, immers op „het voornaamste, wat den levensbeschrijver van Spinoza, buiten de werken en brieven van den wijsgeer, voor 't oogenblik ten dienste staat": de praefatio van Dr. Lodewijk Meijer voor de opera posthuma van Spinoza van 1677, de levensschets in Pierre Bayle's Dictionnaire historique et critique van 1697, de praefatio van den Duitscher Sebastiaan Kortholt voor het boek van zijn vader Christiaan Kortholt: „de tribus Impostoribus magnis" van 1700, de aanteekeningen van den Duitscher Gottlieb Stolle van 1703, waaronder hoogst merkwaardige naar berichten van een oud

man, die Spinoza gekend had en dien Stolle te Amsterdam ontmoette in de herberg „de Bremer hopman", vooral de biografie van Colerus, sedert 1693 Luthersch predikant in den Haag, waar hij arbeidde in hetzelfde vertrek, dat eens Spinoza's studeerkamer was, en diens voormaligen huisheer van der Spyck onder zijne gemeenteleden telde, van wien hij zooveel omtrent Spinoza vernam, dat hij in 1705 zijne levensbeschrijving kon uitgeven; voorts „de Kerkelijke en Wereldlijke Historien" van den Amsterdamschen plaatsnijder Willem Goeree en de fransche levensschets „La Vie et l'Esprit de Mr. Benoit de Spinosa" van den „Sieur Lucas" en eindelijk de korte levensbeschrijving van den Amsterdamschen heelmeester Monnikhoff, geschreven na 1750. Onder de latere biografen komt de eerste plaats toe aan Dr. Joh. van Vloten met zijn „Benedictus de Spinoza" naar leven en werken in verband met zijnen en onzen tijd geschetst".

Behalve een overzicht van den gang der biografie geeft de Inleiding ook eene korte doch zaakrijke kritiek op de oude berichtgevers. Aan bedenking onderhevig schijnt evenwel de bewering, volgens welke het werk van Sieur Lucas: la Vie et l'Esprit de Mr. Benoit de Spinosa, moet zijn geschreven tusschen 1678 en 1688, omdat Lucas, waar hij Spinoza's reis naar Utrecht verhaalt, zegt: „Mr. le Prince de Condé, qui était à Utrecht au commencement *des dernières guerres*", en later: „Car quoiqu'il (Spinosa) n'ait pas été assez heureux pour voir la fin *des dernières guerres*, où Messieurs des Etats Généraux reprirent le gouvernement de leur empire à demi perdu, soit par le sort des armes, ou par celui d'un malheureux choix; ce n'a pas été un petit bonheur pour lui d'être échappé à la tempête que ses ennemis lui préparaient" (Inl. bl. XIX).

Klinkt dit „dernières guerres" niet vreemd, als de éene oorlog van 1672—1678 bedoeld is? Was ons land in 1678 bij den vrede van Nijmegen een empire à demi perdu? Kon men toen zoo spreken van Messieurs des Etats Généraux met geheele verzwijging van den Prins van Oranje? En welke was die malheureux choix? Toch niet de benoeming van Prins Willem eerst tot kapitein-generaal, daarna tot Stadhouder? Kunnen met die dernières guerres niet bedoeld zijn de drie fransche oorlogen, 1672—1678, 1688—1697, 1702—1713, met

dien malheureux choix de benoeming van den hertog van Ormond in de plaats van Marlborough tot opperbevelhebber en past dat „empire à demi perdu" en die wederaanvaarding van de regeering door Messieurs des Etats Généraux niet beter op den toestand van ons land bij 't sluiten van den vrede van Utrecht in 1713 gedurende het tweede stadhouderlooze tijdvak? Had Spinoza dezen vrede beleefd, dan zou hij 81 jaar geweest zijn, een ouderdom wel respectabel, maar niet zóó hoog, dat het voor Sieur Lucas al te gek zou geweest zijn te wenschen, dat Spinoza het einde van de „dernières guerres" had mogen zien. Is in dit geval het werk van Lucas in of na 1713 uitgekomen, dan spreekt het van zelf, dat Spinoza's levensbeschrijver Colerus, gestorven in 1707, het niet kon kennen, wat niet van zelf spreekt alleen op grond van Meinsma's twee argumenten: 1° dat hij de fransche taal niet machtig was, (hij had zich La Vie door een vriend, die fransch kende, in 't Hollandsch kunnen laten voorlezen); 2° dat hij, zoo hij het gekend had allicht er meer dan twee plaatsen uit zou hebben aangehaald (hij had intusschen wel zooveel gegevens, dat hij zelfstandig kon arbeiden en den bepaalden wil hebben zooveel mogelijk eigen werk te leveren).

Na deze voorgangers wilde Meinsma nieuwen arbeid leveren. Hij licht ons in omtrent de eischen, door hem zelf aan zulk eene nieuwe levensbeschrijving gesteld: de biografische stof, in de genoemde bronnen aanwezig, moest met nieuwe feiten verrijkt, Spinoza's jeugd en ontwikkelingsgang, met behulp van wat de archieven aangaande zijne familie vermelden, beter geschetst, vooral ook de Amsterdamsche Rabbijnenschool geteekend en voorts alles verzameld worden, wat er nog te vinden was over de mannen, die in Spinoza's leven eene rol speelden, omdat „eene juiste kennis van hun leven een nieuw licht moest werpen op dat van den denker" (Inl. bl. XXII). Bovendien moest de intieme geschiedenis van zijn tijd worden nagegaan om „antwoord te geven op die lange reeks van vragen, welke tot nog toe met „misschien, mogelijk wel, allicht e. d. beantwoord werden". Dit belooft veel. Welnu, de auteur voldoet, behalve waar hij over Spinoza's jeugd handelt, ten volle aan onze verwachting.

In veertien hoofdstukken worden behandeld de Libertijnen,

de Joden in Amsterdam, Dagen van strijd, De Collegianten, De Lucianist, Rijnsburg, Cosmopolis, Voorburg, Spinozisme en Christendom, Een Ketterproces, De Kluizenaar van de Paviljoensgracht, Een zonderling uitstapje, Laatste dagen, Begrafenis, en wie nog meer begeert vindt aan het slot nog eenige belangwekkende Bijlagen.

Vraagt ge, hoe de zeventiende eeuw een geest als Spinoza kon voortbrengen, onze schrijver wijst u op de *Libertijnen.* Hier hebt ge Dirk Volkertszoon Coornhert, scherp van blik zoowel voor de fouten der protestantsche als voor die der Roomsche geestelijkheid en in zijne Remonstrantie op 't verzoek van den Leidschen magistraat pleitend voor verdraagzaamheid. Daar is ook de Amsterdamsche burgemeester Cornelis Pietersz. Hooft met zijne pittige rede tegen de vervolgzieke bedienaren des Woords, die tegen de overheid uitvaren en den bliksem der verdoemenis slingeren, ja 't zoo bont maken, dat het wel schijnt alsof men na den jarenlangen strijd tegen Spanje alleen maar van tyran veranderd is. Ginds ziet ge Robbert Robbertsz. le Canu, „schoolmeester der groote zeevaart", door wien de mannen van Nova Zembla werden gevormd; de Doopsgezinde, die het met de twistende Mennisten niet goed vinden kan en door hen gebannen wordt; de Libertijn, wien 't niet kan schelen, waar hij gedoopt wordt, als het maar geschiedt in Jezus' naam, of met wien hij het Avondmaal viert, indien het hem maar beter maakt; die zich zelf een nul in 't cijfer noemt maar anderen niets beter acht; de dichter der „Noortsche Rommelpot", droomend, dat hij door God bij „Christus onze weert" genoodigd ten Avondmaal, terwijl de Paus daarbij voorzit, Luther, Calvijn en de Mennisten achtereenvolgens ziet binnenstormen met het geroep, dat zij den stoel van Christus moeten innemen als plaatsvervangers der Apostelen, wien alleen het recht toekomt van te doopen en te bannen; Robbert Robbertsz, die tot een paar predikanten, als zij een loopje met hem willen nemen en hem vragen naar de oorzaak der zonde, zal zeggen: Toen de eerste zonde bedreven was, zei de man dat de vrouw, de vrouw dat de slang het gedaan had; doch de slang, toen nog jong en dom, zweeg stil. Maar nu oud en stout geworden; komt zij te Dort op 't Synode en zeit, dat God het gedaan heeft. Verder af staat nog de geestige zeebonk

Willem Meerman met zijne Comoedia Vetus of Bootsmans praetje. Ongezouten zegt hij de waarheid aan de protestantsche pausjes, die de brieven van wijsheid op de borst, het zegel op de tong dragen, maar hunne eigene zaak bespottelijk maken, spelend met hunne conscientie alsof zij God, duivel en wereld kunnen bedriegen en disputeerend „op 't puntjen van een Spaensche naelde". En naast Meerman die andere vriend van Robbert Robbertsz, de Zierikzeesche rector Reinier Telle. Wat maakt hij zich vroolijk over het Schijn-Christendom van uiterlijke plechtigheden; hoe hekelt hij het geharrewar over beuzelingen en slaat hij om zich heen met „der Contra-Remonstranten Kerf-Stock"! Ziedaar eindelijk ook Dr. Samuel Coster, de geestige spotter, op het tooneel van „d'Academy" in zijn treurspel Ifigenie de theologische kemphanen geeselend, deze roervinken, van de straat opgeraapt, op anderer kosten ter school gezonden om zich daarna alle gezag aan te matigen, alsof zij tegenwoordig waren geweest in de raadzaal der Goden. „Zouden zij Gods wil niet weten, die om godswil hebben gestudeerd?"

Deze en dergelijke Libertijnen handhaafden tegenover de kerkmannen de vrijheid van denken. Er waren intusschen ook, die allen godsdienst hadden weggeworpen, voor wie onwetendheid het zekerste geloof was en de beste leus: Laat ons eten en drinken en vroolijk zijn, halve en heele atheïsten, door al het theologisch gekibbel van de religie afkeerig geworden; ja volgens Voetius was „Afrika nooit zoo vol geweest van monsters als ons land van zulke pesten."

Dit eerste hoofdstuk is zeer onderhoudend en doet verlangen naar meer. Slechts een paar bijzonderheden schijnen minder juist. Of ging de driestheid der predikanten wel zóó ver, dat zij de huizen der Mennisten binnendrongen om hen over geloofszaken te onderhouden? (bl. 9). Dit klinkt alsof zulks geschiedde in de particuliere woningen. Inderdaad plachten de predikanten te verschijnen in de *vermaanhuizen* der Doopsgezinden, om de leeraars te noodzaken met hen over geloofszaken te disputeeren, gelijk o. a. blijkt uit de „Corte Notulen van seker ghespreck gehouden 4 Sept. 1609 binnen Zierikzee en het daarachter gevoegde „Cort ende waerachtich verhael van een seker ghespreck ghehouden in Çolyns-plaete 5 Nov.

1606" [1]). In 1574 had de Synode te Dordrecht immers op de vraag: Hoe zal men de wederdoopers weren of op den rechten weg brengen? geantwoord: men moet de overheid vermanen en bidden, dat zij niemand ontvange of dulde dan die wettelijk zweren haar gehoorzaam te zullen zijn, en die daar nu wonen, vermanen tot het gehoor des goddelijken woords, de kinderen ten doop te brengen en zoo zij zullen weigeren, dat men ze dan in tegenwoordigheid van de predikanten ontbiede en hunne opiniën bevele te verklaren en te verantwoorden. Ook zullen de predikanten zoeken in hunne heimelijke verzamelingen te komen en te bewijzen, dat hun handel onrecht is [2]).

Of Robbert Robbertsz door de Doopsgezinden werd gebannen, omdat zij een godsdienst als dien hij den waren noemde: weduwen en weezen te bezoeken, met geld en goede woorden te troosten en zich zelven onbesmet te bewaren van de wereld, voor onvoldoende hielden (bl. 18) mag evenzeer worden betwijfeld. Volgens Blaupot ten Cate [3]) was er onder de Doopsgezinden eene boekencensuur, mocht geen boek worden gedrukt, eer het door de broeders of de dienaren der gemeente was goedgekeurd en werd Robbert Robbertsz in 1591 gebannen, omdat hij zich niet aan dezen regel had gestoord.

Na dit algemeene wordt het bijzondere milieu geteekend, waaruit Spinoza voortkwam, de gemeente der Portugeesche Joden te Amsterdam.

Om het geloof uit Spanje eerst naar Portugal, later naar de Nederlanden geweken bewaarden deze Joden eene groote liefde voor het land, waar hunne families, in den adelstand verheven, eer en roem hadden genoten onder het bewind der Mooren, en spraken en schreven liefst Spaansch. Velen hunner, wien het gelukt was op de vlucht een goed deel van hun rijkdom te redden, leefden te Amsterdam, hun Nieuw-Jerusalem, met groote deftigheid en staatsie. Aan hunne Synagoge was sedert 1639 eene school verbonden, de Boom des Levens genoemd, waar de Rabbijnen Morteira, Aboab en Menasseh ben-Israël

1) Amsterdamsche Doopsgezinde Bibliotheek.
2) Blaupot ten Cate, Doopsgez. in Holland enz. I, bl. 171, 172.
3) Doopsgez. in Holl. I, bl. 257 vv.

onderwijs gaven aan zeven klassen. In de eerste leerden de kinderen de Hebreeuwsche letters en de spelling, in de tweede den Pentateuch lezen, in de derde de boeken van Mozes overbrengen in 't Spaansch, in de vierde de profeten lezen en vertalen in 't Spaansch, in de vijfde de commentaren van Rashi behandelen, in de zesde begonnen zij onder de leiding van Aboab aan de studie der Gemara en Hebreeuwsche welsprekendheid en dichtkunst en werden in de zevende door Morteira onderwezen in Gemara en Talmud.

Deze hoofden der Synagoge, even onverdraagzaam en bekrompen als de Roomsche priesters en de predikanten, hielden ieder woord van den Talmud voor eene ondoorgrondelijke waarheid en beoefenden met voorliefde Kabbala of geheimleer. Dierbaar was hun bovenal de onderhouding van de ritueele voorschriften. Men boog zich gaarne onder hun juk, want het was gemakkelijk met eenige uiterlijkheden de zaligheid te verdienen zonder den last van de vrome praktijk des levens. Alleen Uriël da Costa waagde het eene eigene meening te hebben, voor zich eischend het recht om te zeggen, dat de Joodsche wijzen of schriftgeleerden tal van dingen hadden uitgevonden, waarvan de wet een afkeer had. Vijftien jaar na zijne uitstooting uit de Synagoge op zijn eigen verzoek van den ban ontheven toonde hij nog weinig eerbied voor de Joodsche inzettingen, ja waarschuwde zelfs een paar Christenen, die zich tot het Jodendom wilden bekeeren, voor het zware juk, dat zij zich aldus zouden opladen. Ditmaal niet alleen gebannen en vervolgd maar ook broodeloos gemaakt onderwierp de trotsche edelman zich eindelijk aan de uitspraak van de oversten der Synagoge: hij werd in 1640 nogmaals in de gemeenschap opgenomen, nadat hij zijne schuld openlijk beleden en na gegeeseld te zijn den smaad ondergaan had, dat alle aanwezigen, terwijl hij op den drempel lag uitgestrekt, over hem heen stapten. Eenige dagen later maakte hij door een pistoolschot een einde aan de kwelling van schaamte en verdriet.

Intusschen was de kleine Spinoza bij de Rabbijnen in de leer gekomen. De d'Espinoza's hadden zich omstreeks 1600 uit Portugal naar Amsterdam begeven, waar Michaël d'Espinoza, de vader van den wijsgeer, eerst op Vlooienburg, vervolgens op de lange Houtgracht in het „Opregt Tapeythuys" woonde.

Nog op Vlooienburg werd hem in 1632 zijn zoon Baruch geboren. Van Baruchs jeugd is weinig of niets met zekerheid bekend, zoodat het zich slechts laat gissen, hoe hij langzamerhand werd geschokt in zijn vertrouwen op de wijsheid zijner leermeesters en in zijn eerbied voor den Joodschen vormendienst. Twee voorvallen komen hiervoor in aanmerking: de gedurige verschijning in de Synagoge van een Doopsgezinden waarheidzoeker, Jan Pietersz Beelthouwer, weliswaar een gewoon burgerman, doch boven velen geleerd, zeer ervaren in 't Hebreeuwsch en in staat de Rabbijnen vast te zetten, ja zelfs Morteira, den „Fakkel der Synagoge" in de hoogste klas zóó in het nauw te brengen, dat deze in plaats van met argumenten slechts met holle phrases kon antwoorden; en Baruchs ontmoeting met eene schijnheilige Jodin, tot wie zijn vader hem had gezonden om eene geldsom in ontvangst te nemen en die, ofschoon zij de lezing van een hoofdstuk der Schrift ter nauwernood had willen staken, er door hem op werd betrapt, dat zij bij het uitbetalen twee dukaten door een gleufje van de tafel in de tafellade liet glijden. Zoo maakte hij, door zijn vader bij herhaling tegen bijgeloof en schijnheiligheid gewaarschuwd, al spoedig kennis met die schijnvroomheid, die slechts dient om argeloozen te bedotten.

Zulke dingen konden op den knaap een diepen indruk maken. Of zij het werkelijk gedaan en daardoor tot zijne geestelijke ontwikkeling meegewerkt hebben, valt niet met zekerheid te zeggen. „Veronderstellen, ons kunnen voorstellen" zijn de uitdrukkingen, die onze auteur dan òók gaarne gebruikt, als hij den geestesgroei van Baruch poogt te schetsen. „Wij mogen gerust veronderstellen, dat de diepdenkende knaap zich weinig aangetrokken heeft gevoeld tot die machtige rij van folianten, die te samen den Talmud uitmaken: de pandecten van het speciaal Joodsche recht.... De groote wijsgeeren, die zijn volk nog in den gouden tijd had voortgebracht, een Ibn Ezra, een Maimonides, een Gersonides en een Chasdai Crescas lagen hem nader aan het hart. Wij kunnen ons voorstellen hoe hij, vijftien of zestien jaren oud geworden, nog in de ouderlijke woning op Vlooienburg of misschien reeds in 't opregte Tapeythuys op de Houtgracht geheele middagen zat te studeeren in een zwaren folioband met den veelzeggenden

titel: de Gids der Dwalenden ('t hoofdwerk van Maimonides), terwijl zijne medescholieren met jongensspelen hunnen tijd doorbrachten. Aangekomen op den leeftijd, waarop men waarde begint te hechten aan eigen oordeel en het ontzag voor leermeesters gaandeweg verdwijnt, stelde zijne breedere kennis hem spoedig in staat de woorden der rabbijnen te wikken en te wegen in de schaal der kritiek, waar zijne schoolmakkers ze als evenzoovele orakelen aannamen (bl. 63, 64).

Op de vraag hoe Spinoza aan die „breedere kennis" kwam, ontbreekt hier alle stellig antwoord. Zeker is 't alleen, dat hij, immers volgens zijn eigen getuigenis, boeken heeft gelezen over de geheimleer en een tijd lang behagen heeft gehad in het geheimzinnige der Kabbala; zeker ook, dat hij zich in 't Latijn trachtte te bekwamen, maar geenszins wanneer hij er aan begon, waarschijnlijk niet vóór 1650, en evenmin of het, zooals Colerus verhaalt, een Hoogduitsch student was, die hem dagelijks eenige uren in de beginselen dier taal oefende. Weldra zou deze vermeerdering van kennis zijne vervreemding van het geloof der vaderen, die zich stellig in die dagen reeds begon te openbaren, tot eene afscheuring, van eene berst eene niet te dempen klove maken (bl. 66).

Van deze vervreemding bemerkten wij echter tot dusver weinig; want alleen onderstellenderwijs werd er gewaagd van hetgeen haar kan hebben voorbereid. Op grond echter van de talrijke bijzonderheden over de d'Espinoza's, Baruchs vader, diens drie vrouwen en diens kinderen, de berichten omtrent geboorte, huwelijk, dood en begrafenis van de familieleden, met zooveel zorgvuldigheid opgedolven uit de Amsterdamsche Puyboecken, het Protokolboek der gemeente, grafsteen-opschriften, grafboeken enz. mogen wij vermoeden, dat onze schrijver ook op dit punt onvermoeid licht heeft gezocht maar niet heeft kunnen vinden.

Is Spinoza wellicht meegesleept in de toenmalige woeling der geesten?

Vondel rommelt met zijn Rommelpot, Jan Pietersz Beelthouwer zoekt zelfs waarheid in de Synagoge, de Collegianten behandelen in hunne samenkomsten de Schrift met de grootste vrijheid. Straks maakt Descartes, de grondlegger der nieuwere wijsbegeerte, zich sedert zijne komst in de Nederlanden door

zijne geschriften meester van de denkende geesten. Binnen weinige jaren telt het Cartesianisme zoowel onder de artsen als onder de godgeleerden tal van aanhaugers en wordt „Cartesiaan" de gebruikelijke term voor atheïst. Ook Sociniaansche invloed doet zich gelden, met name onder de Collegianten te Amsterdam, omtrent wie Ds. Leupenius in 1647 den kerkeraad der Hervormde gemeente bericht, dat „haere vergaderinge wel hondert in getale sterk is; dat goeij fatsoenlycke lieden daer comen en datse seer schadelycke stucken soecken te defendeeren".

Welken invloed had dit alles op den tot jongeling rijpenden knaap? Dit blijft in het duister. De auteur moest er zich toe bepalen te zeggen, dat het niet onmogelijk is, dat Spinoza als knaap Descartes meermalen langs Amsterdams straten heeft zien dwalen, maar dat hij, het Fransch niet machtig en nauwelijks in de beginselen van het Latijn onderricht, diens werken niet kon lezen. Wel wordt ons meegedeeld, dat Spinoza na de scheiding van zijne familie zich bij de vrijzinnige Doopsgezinde Collegianten voegde en zeer gemeenzaam met hen omging, zelfs geld en onderhoud van hen ontving. Maar niet van hun invloed op *hem*, juist van 't omgekeerde is er sprake; „daar zij op bepaalde tijden samenkomsten hielden, waarin zij vrijelijk met elkander spraken over godsdienstige en wijsgeerige aangelegenheden, had hij deze tot zijne bijzondere gevoelens overgehaald".

Wij worden dus ook in het derde hoofdstuk, Dagen van Strijd, niet gewaar hoe Spinoza deze bijzondere gevoelens leerde koesteren. Terecht acht onze schrijver het zeer waarschijnlijk, dat Spinoza uit het boek: „Samenspraken over de Liefde" van den bekeerden Spaanschen Jood Leo Abarbanel, waarvan immers een exemplaar in zijne boekerij werd gevonden, de idee bekwam van de intellectueele liefde tot God. Daarentegen noemt hij het „bijna" zeker, dat Spinoza de geschriften van den monnik Giordano Bruno heeft gelezen en daar eene breede en schoone opvatting uiteengezet gevonden van die pantheïstische wereldbeschouwing, welke hem stellig reeds had aangetrokken in dien ijlen en vagen vorm, in welken ook de Kabbalistiek haar huldigt, gelijk deze geschriften hem bovendien ongetwijfeld ten spoorslag zijn geweest tot grondiger studie van wis- en natuurkunde.

Het een en ander is belangwekkend maar geeft ons niet het gevoel van op vasten bodem te staan. Na een „het is niet onmogelijk, het is bijna tot zekerheid gemaakt", een „misschien", een „ongetwijfeld" is het geoorloofd te vragen of een besproken geval zich niet geheel anders kan hebben toegedragen en blijft er een veld over voor gissingen naar den gang van het ontwikkelingsproces bij Spinoza.

Des te meer waardeeren wij wat ons hier met betrekking tot zijn innerlijken strijd uit het geschrift van Sieur Lucas wordt aangeboden: hoe hij de Joodsche leeraars verbaasde door zijne scherpzinnige vragen en bemerkte, dat zij, om het antwoord verlegen, zich zochten te redden door hem te beschuldigen van aanranding van den godsdienst, zoodat hij besloot voortaan noch hun, noch zelfs de Schrift, waarin hij velerlei dwaling had herkend, blindelings te gelooven, maar bij het zoeken naar waarheid te vertrouwen op eigene kracht; hoe hij dienvolgens de school der rabbijnen eindelijk in 't geheel niet meer bezocht, doch zich thuis dermate in de studie verdiepte, dat hij bijna met niemand omging; hoe hij in 1653, door een paar jongelieden, wien hij eenmaal op hun verzoek over God, engelen en onsterfelijkheid had gesproken, beticht van verachting der wet, in de Synagoge den rechters met fijnen spot antwoordde en zijnen leermeester Morteira, toen deze hem gesteld had voor de keus tusschen berouw en straf, toevoegde, dat hij hem in ruil voor het ontvangen onderwijs in de Hebreeuwsche taal gaarne wilde onderrichten in de juiste wijze van den ban uit te spreken.

Na den dood zijns vaders, daar zijne zuster Rebecca en zijn zwager Caceres hem zijn deel der erfenis wilden onthouden, met zijne familie in onmin geraakt brak hij voor goed met het Jodendom. Te vergeefs deden de mannen der Synagoge hun best om hem te behouden, met vaderlijk vermaan, met ernstige waarschuwingen, zelfs met de belofte van een jaargeld van *f* 1000; den bode, die hem eindelijk kwam aanzeggen, dat hij met den ban zou worden gestraft, gaf hij ten antwoord: ik troost er mij mede, dat mijn uittocht onschuldiger is dan die van de Israëlieten uit Egypte, ofschoon ik al even weinig weet, waarvan ik in 't vervolg zal moeten leven als zij, want ik heb niemand iets ontnomen. Terstond hierop, 27 Juli 1656

werd de ban met alle plechtigheid over hem uitgesproken en ieder verboden mondeling of schriftelijk met hem te spreken, met hem onder één dak verblijf te houden, hem op vier ellen afstands te naderen of eenig geschrift van zijne hand te lezen.

Spinoza zocht zijn troost bij de Collegianten, mannen als Daniël van Breen, Adam Boreel en de Doopsgezinden Moorman, Galenus Abrahamsz., Jan Pietersz. Beelthouwer, Pieter Balling en de gebroeders Izaák, Simon en Frans Joosten de Vries. In hun kring maakte hij ook kennis met den waarheidzoekenden Jarig Jelles en den boekverkooper Jan Rieuwertsz, die niets liever deed dan vlugschriften uit te geven, waar een kettersch luchtjen aan was, en wiens winkel, waar „'t Martelaersboeck'' uithing, de verzamelplaats was van de vrijgeesten. Hij ontmoette er ook Jan Knol, den meest beruchte van de Amsterdamsche Socinianen, en Jan Zoet, den tapper-dichter, die in zijne verzen den spot dreef met de vrees voor den dood van hen, die met Paus, kardinalen, paters en bagijnen verzekerd waren van de opstanding ten leven, en den glashelderen raad gaf: het preeken, waarbij men elkander vloekte en lasterde en ook doop en avondmaal na te laten, geen huwelijk kerkelijk te doen inzegenen, ziel noch zaligheid aan een Paap toe te vertrouwen, maar zelf door de enge poort te dringen bij een ootmoedigen, reinen wandel.

Onder deze mannen werd Spinoza weldra zeer gewaardeerd. „Hij had'', zegt zijn biograaf Lucas, „in zijne gesprekken een zoo minzaam voorkomen en gebruikte zoo juiste vergelijkingen, dat hij, ook onbewust, iedereen tot zijne meening overhaalde. Hij maakte zich zóó begrijpelijk en zijn onderhoud was zóó vol van gezond verstand, dat niemand, die hem hoorde, onvoldaan heenging''.

Vooral Dr. Franciscus van den Enden, vroeger geneesheer te Antwerpen, daarna een tijd lang boekhandelaar te Amsterdam, thans onderwijzer in 't Latijn en 't Grieksch aan eene door hem zelf te zijnen huize opgerichte school, wekte, zoo dikwijls hij onder de Collegianten verscheen, Spinoza's belangstelling door zijne logische redeneering. Op zijne beurt voelde de bekwame dokter-schoolmeester zich tot den jeugdigen denker aangetrokken en bood weldra aan hem Latijn te lee-

ren, mits deze den overigen leerlingen les wilde geven in 't Hebreeuwsch.

Op deze voorwaarde leerde Baruch ten huize van den vroolijken van den Enden de eerstvolgende vijf jaren Latijn, wis-, natuur-, sterre- en ontleedkunde en ook wijsbegeerte, met name die van Descartes. Hij kwam daar tevens in aanraking met eenige jonge mannen, die levenslang zijne vrienden zouden blijven: den lateren knappen medicus Kerkrinck, Lodewijk Meijer, weldra dokter, dichter en taalkundige, en Adriaan Koerbagh, later geneesheer en advokaat. Daar ook Simon de Vries, Pieter Balling, Jarig Jelles en Jan Rieuwertsz er gewone gasten waren, was het Spinoza een genot met van den Enden te verkeeren, vooral sedert hij bemerkt had, hoezeer zijne overtuigingen ingang vonden bij zijn leermeester. Want niet Dr. van den Enden heeft Spinoza tot wat men zijn pantheïsme noemt gebracht, maar Spinoza hem, de leerling den meester. Anders zou het onbegrijpelijk zijn, dat niet Dr. van den Enden maar Spinoza het middelpunt werd van de weldra gevormde pantheïstenclub, de leider der bijeenkomsten van den Amsterdamschen vriendenkring, waarvoor hij eerlang zijne eerste verhandelingen, over God, den Mensch en deszelfs welstand en De Intellectus emendatione, op schrift bracht.

Aan dit gezellig verkeer kwam echter een einde door de bemoeiing van Rabbi Morteira. Zich ergerend, omdat de gebannene leefde en sprak, alsof er niets gebeurd was, berichtte Morteira de overheid, dat Spinoza was uitgeworpen als lasteraar van de wet Gods. Dienvolgens gelastte de magistraat op het ingewonnen advies der Hervormde predikanten, dat Spinoza Amsterdam voor eenige maanden moest verlaten. Gehoorzaam vertrok hij dus in 1661 naar Rijnsburg.

Met dit alles is het bewijs geleverd, dat Spinoza niet, zooals Colerus schreef, eerst Latijn en daarna de Joodsche theologie geleerd heeft maar omgekeerd.

Minder belangwekkend, veeleer ietwat vermoeiend is het, als Meinsma niet alleen allerhande levensbijzonderheden vermeldt van de leden der Amsterdamsche vriendenclub, maar ook van sommiger zwagers en zusters, waardoor de aandacht onnoodig wordt afgeleid. Want wat gaan ons eigenlijk deze onbekende bloedverwanten aan, als zij voor het onderwerp van

het boek of voor de kennis van den tijdgeest niet in aanmerking komen en verder nooit meer genoemd worden? Als toegift zouden zulke détails buiten den tekst in eene noot beter op hunne plaats zijn geweest.

Van 1661 tot 1663 woonde Spinoza te *Rijnsburg*.

Colerus' bericht over het verblijf te Ouderkerk is in tegenspraak met de Praefatio vóór Spinoza's nagelaten werken, in 1677 door zijne vrienden uitgegeven. Noch deze Voorrede, noch Sieur Lucas noch de oude man, die mededeelingen deed aan Stolle, blijkt iets te weten van dat wonen te Ouderkerk.

Afleiding en verpoozing van zijne studiën vond Spinoza voortaan in het slijpen van vergroot- en verrekijkersglazen.

Minder behagen schijnt hij gevonden te hebben in den jongen man, Casearius genaamd, met wien hij te Rijnsburg samenwoonde, een van de Leidsche studenten, die hem daar gaarne raadpleegden over de wijsbegeerte van Descartes. Althans in een schrijven aan Simon Joosten de Vries noemde hij hem kinderachtig en wispelturig en in weerwil van zijn goeden aanleg meer op nieuwigheden dan op waarheid belust. Wie was deze man? Van Vloten las in de brieven van Simon de Vries en Spinoza verkeerdelijk „casuarius" in plaats van met eene kapitale met eene kleine c en vertaalde het door „huisgenoot" en meende op grond van Spinoza's ongunstig oordeel over den huisgenoot, dat Albert Burgh, een vriend van den wijsgeer, die later Roomsch werd, de bedoelde persoon was. Ten onrechte. Spinoza zelf schreef Casearius en deze was niemand anders dan Johannes Casear, destijds student te Leiden, in 1665 proponent en sedert 1667 predikant te Cochin aan de kust van Malabar. Dit aan 't licht gebracht te hebben is Meinsma's roem en in verklaarbare blijdschap over zijne ontdekking roept hij dan ook uit: „'t Zal mij benieuwen hoe lang de oude dwaling nog herhaald wordt."

Op een zekeren dag kreeg Spinoza te Rijnsburg het onverwachte bezoek van een man, die terstond zijne genegenheid en zijn vertrouwen wist te winnen: Henry Oldenburg, geboren te Bremen, magister theologiae, doch sedert zijne verhuizing naar Engeland lid en secretaris van het Gresham College of de Royal Society, de in 1660 te Londen opgerichte „vereeniging ter bevordering van de physisch-mathematische experimenteele

wetenschappen. Zij zagen elkander nooit weder maar bleven vrienden en met elkander in briefwisseling tot het laatste toe. Reeds bij deze eenige ontmoeting stortte de wijsgeer zijn hart voor Oldenburg uit en vertelde hem van zijne plannen, van de boeken, waaraan hij al bezig was en van die, welke hij later in 't licht hoopte te geven. Nauwelijks te Londen teruggekeerd schreef Oldenburg aan zijn nieuwen vriend met het dringend verzoek of deze hem ook in 't vervolg van zijne geestesgaven wilde mededeelen. Uit Spinoza's antwoord blijkt, dat hij te Rijnsburg zijn geschrift De Intellectus emendatione voor de pers gereed maakte, maar nog niet vast tot de uitgaaf besloten was uit vrees voor de predikanten. Oldenburg schreef terug: Laat de theologantjes vrij snateren. Er is voor u geen gevaar, want de verstandige lieden zullen u niets in den weg leggen; wat vreest gij dan den spot der domkoppen?

Uit Rijnsburg werd ook gecorrespondeerd met de Spinoza-club te Amsterdam, vooral met Simon de Vries en Lodewijk Meijer. Gedurig zond Spinoza hun pas voltooide stukken van het werk, dat hij onder handen had, zijne latere Ethica, ter lezing en gaf op hun verzoek gaarne de verlangde inlichtingen, een bewijs van de belangstelling, waarmee de Amsterdamsche vrienden zijn arbeid in hunne samenkomsten bespraken.

De vrijgeesterij zat trouwens te Amsterdam als in de lucht. Het mocht met recht *Cosmopolis* heeten. Het herbergde vrijgeesten van allerlei natie en stand: edelen en burgers, mannen van wetenschap als Johannes Hudde, eenvoudige collegianten en kwakers en scherpzinnige Socinianen. En tusschen dezen zaten de Spinozisten gebogen over de voor en na uit Rijnsburg gezonden brokstukken der Ethiek.

Spinoza zelf verhuisde in 1663 uit Rijnsburg naar *Voorburg*, misschien om zich aan het samenzijn met Casearius te onttrekken. Van 1663—1670 woonde hij te Voorburg in de Kerklaan bij den gereformeerden maar tot de Collegianten overhellenden schilder Daniël Harmensz Tydeman. Het duurde niet lang of eerzame Voorburgsche rechtzinnigen scholden hem een atheïst, die met alle religie spotte, immers sedert zij hem verdachten van de hand te hebben gehad in een request van Tydeman en eenige anderen, waarin de benoeming werd gevraagd van een anderen predikant dan den streng orthodoxen lief was. Is het

wonder, dat Spinoza die de macht der onverdraagzaamheid reeds meer dan genoeg had leeren kennen, voorzichtig werd? Uit voorzorg liet hij, alvorens grooter geschriften uit te geven, in 1663 zijne Principia van Descartes als ballon d'essai van Voorburg opgaan naar Amsterdam tot zijne vrienden, met het verlof ze voor hem in 't licht te zenden, mits zij zijn Latijn een weinig polijstten. Hij wilde zien of er in 't vaderland mannen van hoogen rang waren, die in hetgeen hij schreef belang stelden en er voor zorgden, dat den auteur geen overlast werd aangedaan. Won hij zich met dit boekje geene invloedrijke vrienden, dan, zoo schreef hij aan Oldenburg, zou hij zijne overige geschriften niet uitgeven, liever zwijgen dan anderen zijne meeningen op te dringen en tot zijne vijanden te maken. Het was dus voor dit doel van 't grootste belang, dat men wist wie de schrijver der Principia was. Wat met geen zijner andere werken gebeurd is, geschiedde daarom nu: Spinoza zette er zijn naam op.

Op het voorbeeld van Christiaan Huygens en Johannes Hudde, met wie hij te Voorburg kennis had gemaakt, begon de wijsgeer de levendigste belangstelling te voeden voor mikroskoop en teleskoop en natuurkundige studiën, hoewel zij van hun kant weinig gaven om de bespiegelingen over god en godsdienst en de bespiegelende wijsbegeerte en Hudde wijsgeerige quaesties zelfs „geen oliekoek waard" achtte. Dit zal weinig bevallen hebben aan Spinoza, die immers ondanks zijne natuur- en wiskundige studiën niet alleen vlijtig aan zijne Ethica arbeidde, maar in 1665 ook rondging met het plan om zijn Theologisch-Politiek Tractaat op te stellen en, gelijk hij Oldenburg schreef, nadacht over den samenhang der geheele natuur met elk van hare deelen en over des menschen verhouding tot haar.

Intusschen trachtte Simon Joosten de Vries voor zijns vriends welzijn te zorgen door hem *f* 2000 aan te bieden ter voorziening in zijne behoeften en, nadat Spinoza ze van de hand had gewezen, zijn gansche vermogen voor hem ten erfdeel te bestemmen, waarvan hij ter nauwernood door Spinoza werd weerhouden met de opmerking, dat dit onbillijk zou zijn tegenover zijne eigene familie. Toen de ongehuwde Simon de Vries in 1667 kinderloos was gestorven, werd derhalve zijn broeder

Izaak te Schiedam zijn erfgenaam, evenwel met de testamentaire beschikking, dat hij een jaargeld van ƒ500 aan Spinoza moest uitkeeren. De wijsgeer vond dit te veel en genoot op zijn eigen verlangen jaarlijks tot zijn dood niet meer dan ƒ300.

Na Simons dood schijnen de overige Amsterdamsche vrienden van 1667—1671 zelden aan Spinoza te hebben geschreven. Er bestaan, voor zoover bekend, slechts drie brieven uit deze jaren tegen een dertigtal uit het tijdperk van 1661—1667. Meinsma weet hiervoor geene reden aan te geven. Zou het niet hieruit kunnen verklaard worden, dat Spinoza zelf, sedert hij te Voorburg zooveel tijd besteedde aan wis- en natuurkunde, allengs minder druk was gaan correspondeeren en daardoor ook hun ijver verflauwde?

Middelerwijl had er bij den wijsgeer innerlijk eene groote verandering plaats gegrepen. Als hij in 1668 zijn Godgeleerd-Staatkundig Tractaat voltooit, is hij niet meer de zachtmoedige man van vroeger, die zich geen hard woord liet ontvallen, is er bitterheid tegen andersdenkenden in zijne ziel en hekelt hij de predikanten met venijnige woorden. Volgens zijne eigene verklaring gaf hij het Tractaat uit, omdat men hem uitschold voor een atheïst en zijne vrienden, de Collegianten, in hunne vrijheid belemmerde; maar waarom had hij thans zijne pen in gal gedoopt?

Meinsma vond de reden in het schandelijk geweld, den gebroeders Koerbagh aangedaan.

Adriaan Koerbagh, de geneesheer-advokaat, had zich doen kennen als een fel bestrijder van de kerkelijke leerstukken en van den gereformeerden godsdienst gezegd, dat hij zeer veel verschilde van een redelijken godsdienst. Jezus was volgens hem wel een groot en goed man geweest, maar had noch Joden noch Christenen behouden, daar zij nog even vol bijgeloof staken als altijd; hij was niet de Zoon van God maar van een onbekenden vader. Duivels, engelen, hel en hemel waren slechts ficties; de drieëenheid was een verdichtsel van de geestelijken, de Schrift alleen betrouwbaar in hetgeen met de rede overeenkwam, de Heidelbergsche Catechismus vol onware en onmogelijke leerstukken.

Van gelijke denkwijs was zijn broeder Johannes, de proponent, die, toen hij voor den kerkeraad ter verantwoording

gedaagd was, God beleed als een oneindig wezen, buiten hetwelk er geene wezens meer konden zijn, en te verstaan gaf, dat de schepselen geene wezens waren, maar modificatien, door hunne rust en beweging bepaald en uitgebreid.

In een zeer lezenswaardig hoofdstuk, Een Ketterproces, beschrijft Meinsma, hoe het met deze ketters afliep, van wie Adriaan, na op de aanklacht van den kerkeraad een paar jaren opgesloten te zijn geweest, in 1669 in het Rasphuis van jammer en ellende bezweek, Johannes, na tien weken preventieve hechtenis op vrije voeten gesteld, doch ook hierna nog steeds door verhooren voor den kerkeraad gekweld, reeds in 1672 stierf.

Terwijl deze mishandeling der Koerbaghs in vollen gang was, legde Spinoza in 1668 te Voorburg de laatste hand aan zijn Godsdienstig-Politiek vertoog, waarmee hij wilde bewijzen, „dat men niet alleen de vrijheid van denken kan toestaan behoudens de vroomheid en de rust van het Gemeenebest, maar dat zij zelfs niet dan ten koste van de rust van den Staat en de vroomheid zelve kan worden opgeheven.”

In 1670 werd het Tractaat voor rekening van Jan Rieuwertsz te Amsterdam gedrukt. Nog vóór de uitgaaf verliet Spinoza Voorburg *voor den Haag*, waarschijnlijk om onder de bescherming van Jan de Witt aan minder gevaren te zijn blootgesteld.

Jan de Witt, niet alleen een volleerd staatsman, maar ook in de wiskundige vakken zeer ervaren, vriend van Christiaan Huygens, dien hij verbaasde door zijne groote kennis van meetkunde en algebra, schrijver zelfs van een werk over lijfrenten, had in den omgang met Huygens en Hudde kennis gemaakt met Spinoza en genegenheid voor hem opgevat. Zelf in geene bijzonder goede verstandhouding met de predikanten kon hij sympathiseeren met den ketter, den schrijver van het Godsdienstig-Politiek Vertoog, dat waarschijnlijk met zijne voorkennis werd geschreven. Hij legde zelfs, volgens Sieur Lucas, den wijsgeer een jaargeld toe van *f* 200 en zoolang hij aan 't bewind was werd Spinoza's boek niet verboden.

Ik vertrouw, dat híer door mij eene wèl samenhangende voorstelling is gegeven van hetgeen Spinoza en zijnen geestverwanten gedurende zijne Rijnsburg-Voorburgsche periode wedervoer. Dit kan niet gezegd worden van de vier hoofdstukken

van Meinsma's boek, Rijnsburg, Cosmopolis, Voorburg, Spinozisme en Christendom, waaruit zij werd bijeengevoegd. Deze zijn het minst geslaagde gedeelte. Het is alsof de schrijver eene menigte aanteekeningen gereed had, die hij zoo goed mogelijk alle onder dak wenschte te brengen. Vandaar gebrek aan samenhang en overlading. Waarom bijv. zelfs den Italiaan Francisco Jozeph Borri ten tooneele gevoerd, den Sequah van dien tijd, geen vrijgeest maar eenvoudig een kwakzalver en oplichter? Wij moeten aan de hand van den auteur toch al meer dan genoeg van de hak op den tak springen. De beschrijving van Amsterdam-Cosmopolis (bl. 191—202) wordt afgebroken door een negental bladzijden, (bl. 202—211) aan Spinoza en de zijnen gewijd, daarna zonder eenigen overgang hervat om te eindigen met een wonderlijken sprong van de pers te Amsterdam op den Spinozist Pieter Balling en zijn geschrift „Het licht op den Kandelaar". Dit is vermoeiend. Voor een duidelijk overzicht ware het beter geweest, als eerst de gelijktijdige verschijnselen op geestelijk gebied als achtergrond waren afgewerkt en dan Spinoza en zijne vrienden scherp tegen dien achtergrond waren uitgekomen. Nu daarentegen schijnt Spinoza vaak alleen maar te dienen tot trait d'union tusschen de eene groep verschijnselen en de andere. In verband met het opschrift Voorburg boven hoofdstuk 8 gaat alles eenige bladzijden geleidelijk voort: wij zijn te Voorburg bij Spinoza. Maar dan wil de schrijver naar Amsterdam. Fluks grijpt hij dus een zinnetje uit een brief van Spinoza aan Blyenberg te Dordrecht: „ik dreigt alre voor een week of twee na Amsterdam te gaen" .... en ziedaar de brug klaar om over te gaan tot de Amsterdamsche vrijdenkers, niet alleen de leden der Spinozaclub maar ook Olfert Dapper, den vertaler van Herodotus, Nicolaas Witsen, den anatoom Frederik Ruisch, Swammerdam den natuurkundige en den dartelen Fockenbroch, interessante persoonlijkheden doch van wie het niet blijkt, dat zij in eenige betrekking staan tot het onderwerp van dit boek. Om den overgang van deze geleerden en politieken op de Collegianten te vergemakkelijken doet Spinoza weer op de genoemde wijze dienst in het volzinnetje: „wij mogen aannemen, dat Spinoza gedurende zijn verblijf te Amsterdam (nl. op een uitstapje van Voorburg) niet naliet ook zijne bekenden onder de Collegianten

te bezoeken." Het is hier en elders al te duidelijk, dat de wijsgeer slechts genoemd wordt, omdat zijn naam nu eenmaal in den titel van het boek vooraan prijkt, maar anders stellig zou zijn verzwegen. Nadat zoo aangenomen is, dat Spinoza de Collegianten heeft bezocht, kunnen Dr. Galenus Abrahamsz en de zijnen onmiddellijk verschijnen en hooren wij eene poos van Doopsgezinden, wien de Amsterdamsche overheid in 1664 gelastte, „dat sy haer sullen onthouden van op den Predickstoel te brengen eenige subtile Quaestiën ofte disputen, rakende de eeuwige Godtheyt Jesu Christi ofte andere pointen, smakende na de Leere der Socinianen," van de soms door meer dan 400 personen bezochte Collegiantenvergaderingen, van Jan Pietersz. Beelthouwer, die in een boekje: „De hooghste en laetste Bedenckinge over Godt en Goddelycke Saken" betuigde, dat gelijk hij in de lucht was, leefde en zweefde en de lucht in hem, door hem en om hem, hij ook in God leefde en zweefde en God leefde in hem en om hem en door hem; ja die het stoute stukje durfde uithalen van zich tot den Hervormden kerkeraad te wenden om vergoeding voor de schade geleden door zijne verbanning uit Enkhuizen, waar hij aan den Satan was overgeleverd door Ds. Homma, blijkbaar een valsch profeet, daar de Satan hem nog niet had gehaald.

Zonder een anderen overgang dan den bovengemelden trait d'union komt onze schrijver van deze Amsterdammers weer op Oldenburg en diens briefwisseling uit Londen. Alles staat hier los naast elkaar. De zucht om niets onvermeld te laten heeft den auteur hier parten gespeeld.

Ook die correspondentie van Oldenburg wordt onderbroken door een daartusschen ingeschoven, waarom niet liever achteraangeplaatsten brief van Spinoza aan een ongenoemden Amsterdamschen vriend, door Meinsma niet, zooals door van Vloten, voor Dr. Jan Bresser maar voor Adriaan Koerbagh gehouden. In dit schrijven vraagt Spinoza immers om conserf van roode rozen tegen de koorts. Dr. Koerbagh noemt in zijn „Bloemhof" van alle conserven der toenmalige apotheken alleen deze; hij was daarmede misschien zeer ingenomen en kan ze als dokter Spinoza hebben aanbevolen. Op dezen zwakken grond bouwt Meinsma zijne onderstelling, volgens welke Koerbagh de geadresseerde was.

Als Spinoza hier echter zijn ongenoemden vriend bezweert ernstig werk te maken van het onderzoek der waarheid en aan de beschaving van verstand en geest het beste deel zijns levens te wijden, eer het te laat is, of van hem zegt, dat hij zijn verstand meer dan billijk is mistrouwt en altijd bevreesd is iets te vragen of voor te stellen, dat een geleerd man niet past, kan hij dan hiermee doelen op Adriaan Koerbagh, die zich volgens Meinsma (bl. 234) onderscheidde door scherpe bestrijding van de christelijke leerstukken, ten huize van Jan Knol deelnam aan allerlei Sociniaansche stoutigheden en ons daardoor niet den indruk geeft van een schuchter mensch te zijn geweest. Nog minder stemmen de woorden van Spinoza overeen met hetgeen wij verder omtrent Koerbagh vernemen (bl. 273—292): dat hij door redeneerde met die logische scherpte, die voor geene enkele gevolgtrekking terugdeinst, vierkant zeide, waar het op stond, evenzeer de verkeerde gebruiken van rechtsgeleerden en dokters als het bijgeloof aantastte en in de theologie zich een voorstander toonde der denkbeelden van Spinoza. „Jong en onbeschroomd, zoo lezen we bl. 277 vv., door geene geldzorgen gedwongen tot huichelarij of stilzwijgen" werden hij en zijn broeder Johannes Apostelen van Spinoza's leer en vielen op wat hun verouderd scheen aan „met het zwaard van de logica en den dolk van den spot". Ja van de Dordtsche Synode durfde Adriaan schrijven: „het geeft mij geen wonder, dat de Leeraars van de Herstelde Gods-dienst de overwinning kregen tegen de uytgestootene Leeraars, want sy waaren zelfs beschuldigers en regters met een en sy hebben se veroordeelt sonder toe te laten, datse sik mogten verantwoorden. Dat is eene schoone tegenbetooning of overwinning! maar een plompen boer soude oock soo wel gelijk hebben en verwinnen de geleerste man der wereld, al was syn saak nog soo klaar en waar" (bl. 279). „Halfheid lag niet in Koerbaghs karakter; hij moest doorhakken, doorhakken ten einde toe".

Dit zou nu de man zijn, dien Spinoza bezwoer om, eer het te laat was, het beste deel van zijn leven aan de beschaving van hart en geest te wijden en dien hij kende als angstvallig? Past dit niet beter op zijn anderen vriend Dr. Joh. Bouwmeester? Hem toch meende Spinoza in een brief van 1666 te moeten herinneren, dat er voor de dingen der wijsbegeerte voortdu-

rende overpeinzing, een zeer standvastig gemoed en voornemen vereischt werd benevens de onderhouding van eene bepaalde leefwijs of leefregel. Volgens Meinsma was dit eene pil voor Bouwmeester, die een pater Goedleven scheen te zijn (bl. 262) en wiens stilzwijgen tegenover Spinoza in diens laatste levensjaren op bl. 439 hieruit wordt verklaard, „dat zijne liefde voor de bespiegelende wijsbegeerte nooit bijzonder groot geweest was". Hieraan herkennen wij den ongenoemden vriend, die moest worden aangespoord tot de beschaving van hart en geest, beter dan Adriaan Koerbagh aan de gevraagde conserf van roode rozen.

In den Haag woonde Spinoza eerst op de Stille Veerkade bij de weduwe van den advokaat Willem van der Werve, vervolgens op de Paviljoensgracht bij den schilder van der Spijck, tevens auditeur-militair, eene omstandigheid, waaruit het zich laat verklaren, dat de wijsgeer weldra onder zijne kennissen verscheidene militairen telde. Intusschen kwam zijn Godgeleerd-Staatkundig Vertoog hoe langer hoe meer op de tong. De meesten waren van oordeel, dat hij heimelijk het Atheïsme invoerde, immers met zijnen aan het noodlot onderworpen God geene plaats overliet voor een godsbestuur. Hij zelf trok zich hiervan weinig aan. Maar de moord der de Witten deed hem zieden van toorn. Had van der Spijck het niet belet, hij zou 's nachts de straat zijn opgevlogen om op de plaats zelve van de misdaad een stuk aan te plakken, waarin hij het gepeupel ellendige barbaren schold. Hoe men ook hem vijandig was, bleek uit den Catalogus van Boeken van Mr. Jan de Witt, die 5 Sept. 1672 publiek verkocht werden, waarin zijn Tractatus Theologico-Politicus het bijschrift had: „door den afvalligen Jood te samen met den Duyvel en de Hel gesmeedt en met kennis van Mr. Jan en syn complicen uytgegeven". Toch bedankte hij voor het professoraat in de wijsbegeerte aan de hoogeschool te Heidelberg, hem in 1673 aangeboden uit naam van Karel Lodewijk, keurvorst van de Paltz, die hem volledige vrijheid van philosopheeren toestond, mits deze vrijheid niet werd misbruikt tot omverwerping van den openbaren godsdienst. Hij vertrouwde de gestelde voorwaarde niet.

In den zomer van 1673 maakte hij „een zonderling uitstapje"

naar Utrecht tot de Franschen. Stouppe, de door Lodewijk XIV aangestelde commandant van Utrecht, die in zijn boekje: la Religion des Hollandais den geldzak den god der Hollanders noemde en Spinoza beschreef als een slecht Jood en nog slechter Christen, had de aandacht van den Prins van Condé op hem gevestigd en van dezen den last ontvangen om den wijsgeer uit te noodigen naar Utrecht te komen en hem te verzekeren, dat hij misschien een pensioen van koning Lodewijk kon krijgen, indien hij Zijne Majesteit eenig geschrift wilde opdragen. Na een oponthoud van eenige weken, gedurende welke hij gelegenheid vond om Stouppe te beduiden, dat hij in zulk eene opdracht geen lust had en zoodanig pensioen niet begeerde, keerde hij naar den Haag terug. Hier hield het gepeupel hem voortaan wegens zijne Utrechtsche reis voor een spion en dreigde soms zijne woning te zullen bestormen.

Het ontbrak hem echter niet aan goede vrienden. Hij hield o. a. omgang met Abraham Cuffeler, advokaat van den Hove van Holland en le Sieur de St. Glain, kapitein in Staatschen dienst, van wie de eerste later zijne nagedachtenis tegen den laster verdedigde, de andere zijn Tractatus in 't fransch vertaalde. Ook Leidsche studenten bezochten hem om te worden ingewijd in zijne wijsbegeerte, vooral twee Duitschers, Tschirnhaus en Schuller, met wie hij evenals met Oldenburg nog in zijne laatste dagen correspondeerde over zijne Ethica. Met dezen ging ook op Albert Burgh, kleinzoon van P. C. Hooft, ten onrechte gehouden voor Spinoza's contubernaal te Rijnsburg. Albert Burgh stond evenwel niet vast in zijne schoenen. Op eene reis door Italië liet hij zich bekeeren tot het Katholicisme en ontzag zich daarna niet zijnen voormaligen leermeester in een brief uit Florence te beklagen wegens zijn verbond met den Booze en hem te schelden voor een nietig aardwurmpje, een door duivelsche verwaandheid opgeblazen mensch. Spinoza antwoordde: Ik heb uit uw brief vernomen, dat gij niet alleen een lidmaat maar ook een heftig voorvechter van de Roomsche Kerk geworden zijt en al geleerd hebt uwe tegenstanders te vervloeken en baldadig tegen hen uit te varen.... Hoe ik weet, dat mijne philosophie de beste is? Op dezelfde wijs als gij weet, dat de drie hoeken van een driehoek gelijk zijn aan twee rechte. Waarom zouden mijne betoogen door den Vorst

der booze geesten, de uwe van God ingegeven zijn, vooral daar het blijkt, dat gij een slaaf der kerk zijt geworden, niet geleid door de liefde Gods maar uit vrees voor de Helsche machten? Weg met uw bijgeloof. Gebruik uwe rede, zoo gij niet onder de beesten geteld wilt worden.

Uit vrees voor de Haagsche predikanten liet Spinoza de uitgaaf zijner Ethica voorshands rusten. Helaas, hij mocht haar niet beleven. De geleerde Leibnitz vond hem bij een bezoek in 't laatste van 1676 nog helder van geest. Maar zijn lichaam was al jaren lang door de tering ondermijnd. Hoestend en kuchend trad hij het jaar 1677 in. Zondag 21 Febr. zat hij 's morgens bij de van der Spycks in de huiskamer nog een praatje te maken in het bijzijn van zijn vriend Lodewijk Meijer, op zijn verzoek uit Amsterdam overgekomen; na kerktijd at hij smakelijk een weinig soep; maar toen van der Spyck en echtgenoot uit de middagkerk thuis kwamen, vonden zij hem dood. Hij was om 3 uren in Meijers armen gestorven.

Met de *f* 430, welke de verkoop zijner nagelaten goederen had opgebracht, betaalde de trouwe van der Spyck alle schulden van den wijsgeer; een lessenaar met al diens ongedrukte geschriften en brieven, waaronder de Ethica, zond hij zoo spoedig mogelijk aan Jan Rieuwertsz te Amsterdam naar den wensch van den overledene. En de Amsterdamsche vrienden zetten zich haastig aan den arbeid om deze geschriften voor de pers gereed te maken en zonden ze weldra in 't licht. Zóó eerden zij hun grooten doode, omtrent wien zelfs een hevig tegenstander getuigde: „wie hem gekend hebben, zelfs de landlieden op de dorpen, waar hij gewoond heeft, allen verklaren, dat hij een man was van goeden omgang, vriendelijk, gedienstig en onberispelijk van zeden”.

Dit alles is maar een klein deel van den grooten overvloed van feiten en bijzonderheden, door onzen auteur met kwistige hand uitgestrooid. Wie zijn boek doorleest, brengt als van zelf den schrijver eene stille hulde voor al de moeite aan zijn werk besteed en tevens voor zijn helderen stijl en de onderhoudende wijze, waarop hij zijne van overal bijeengegaarde kennis weet mede te deelen. Taalfouten, zooals: „wij hadden *liever* anders verwacht (bl. 8), zijne wensch (bl. 56), hare bloei (bl. 359),

sommigen, *die* de bodem onder de voeten wegzinkt (bl. 83), stellig *begreep* hij en zijne tegenstanders" (bl. 161), zijn er maar weinig. Ook stijlfouten komen slechts sporadisch voor. Niet mooi klinkt het b.v. op bl. 234: „weinigen bekend is het"; en op bl. 74 en bl. 400 loopt er een zin niet goed los. Enkele ketterijen, zooals op bl. 273 de bewering, dat wie een vlug, logisch denkend verstand had geen christen kon blijven, klinken op zich zelf erger, dan zij in het verband blijken te zijn.

Zulke vlekjes verstoren echter het genot der lezing niet. Wie het boek „Spinoza en zijn kring" ter hand nam, zal na volbrachte lectuur dankbaar en voldaan zijn en van ganscher harte getuigen, dat de schrijver niet alleen over veel, dat duister was, een helder licht deed opgaan, maar ons ook verrijkt heeft met een zeer kostelijk werk.

W. J. van Douwen.

Qu'est ce qu'une Église? étude d'histoire chretienne par C. G. Chavannes. *Paris. Librairie Fischbacher.* 33 *Rue de Seine.* 1897.

De bedoeling van den schrijver is om te doen zien, wat, in verband met de historische gegevens, door het N. T. aangeboden, een Christelijke Kerk behoort te zijn. Zijn onderzoek beweegt zich dus zoowel op historisch als op praktisch gebied.

Allereerst wordt aangetoond dat het woord „ekklesia" ontleend is aan de Septuaginta, welke daarmede het Hebr. woord „kahal" wilde wedergeven. Het woord beteekent eenvoudig: vergadering, maar wordt dan gewoonlijk gebezigd van een vergadering tot onderlinge stichting bijeengekomen. In dezen zin van: „vergadering der Christenen" komt het dan ook menigmaal in het N. T. voor. Men denke bv. aan Handel. 5 : 11, waar gesproken wordt van de straf, die Ananias en Saffira trof, en waar gezegd wordt dat: „een groote vrees zich meester maakte van de geheele vergadering (ekklesia) en van allen die het vernamen".

Op andere plaatsen van het N. T. wordt echter bij „ekklesia" meer gedacht aan plaatselijke gemeente. En in een derden zin, die van „Godsvolk" — het ware Israël, dat als een ander Godsvolk de taak van het oude Israël voortzet — wordt het vooral gebezigd in den brief aan de Efeziërs. Toch ziet Chavannes in deze terminologie niet — zooals de meesten — het begin van het Catholieke kerkbegrip.

Ook het in den Efezerbrief geuite denkbeeld van „één doop" brengt hem daartoe niet. Die doop is slechts het uitwendig teeken, dat de innerlijke vernieuwing van den toetredenden geloovige afbeeldt, niet als volgens de Catholieke beschouwing een van de teekenen der ware kerk(organisatie). Dat de Christenen zich beschouwden als het ware Israël, dat zij zich daarom nauw aaneensloten — de eerste schrede tot latere organisatie — was natuurlijk. Zij toch gevoelden zich als dragers van een hooger licht te midden van een booze wereld. En dat die latere organisatie gevormd werd naar de synagoge met haar „oudsten" lag evenzeer voor de hand.

Doop, avondmaal, oplegging der handen — zij waren echter in den eersten tijd levende en welsprekende symbolen, en eerst later werden zij voorwerpen van bijgeloof.

Vervolgens komt Chavannes tot de eigenlijke vraag: „Wat is een kerk"? Om die vraag te beantwoorden, zegt hij, moeten we tot het N. T. terug. Daar alleen kunnen wij den draad vinden, die ons veilig leidt door den doolhof der latere kerkbegrippen.

Het N. T. nu geeft ons, als wij tot de kern der zaak doordringen, deze bepaling: een kerk is de vereeniging der Christenen in een bepaalde plaats. En het kenmerk der Christenen, het bestaat niet in een of andere ware leer, maar in het eigenaardige der Christelijke religie.

Dat het kenmerk van het Christendom volgens het N. T. niet bestaan kan in eenige leer, het blijkt bv. uit het feit dat we drieërlei denkbeeld in de Evangeliën vinden over de eigenaardigheid van Jezus persoon: volgens de genealogiën is hij de zoon van Jozef en Maria: over wien bij den doop de H. Geest is uitgestort. Volgens de geboorteverhalen van Mattheus en Lucas is hij de zoon van Maria, door den invloed des H. G. verwekt. Volgens het Evangelie van Johannes eindelijk het

goddelijk woord, onder menschelijke gedaante vleesch geworden.

En — al moet Chavannes erkennen dat enkele plaatsen uit de Apocalypse en de Pastoraalbrieven vooral een anderen geest ademen — de doorgaande traditie in het N. T. vindt het wezenlijke van het Christendom in het karakter dat de Godsvereering hier draagt. Terwijl toch bij Heidenen en Joden de zucht om God te behagen vooraan staat, is het Christelijk ideaal: liefde tot de hoogste Macht, welke zich in toewijding van den geheelen mensch openbaart.

Tot de ware (onzichtbare) kerk behooren dus allen die dit Christelijk ideaal nastreven, afgezien van hun leerstellige inzichten.

Doch dat heeft men vergeten in het Catholicisme: daar droomt men van een zichtbaar Godsrijk, alsof niet God alleen de zijnen kent, alsof de ware Christenen alleen in deze organisatie waren te vinden! En men heeft ook bij de Hervorming der 16e eeuw het goede spoor niet terug kunnen vinden, getuige het spreken over ware kerken, wier kenmerk bestaat in „zuivere prediking van het woord Gods en juiste bediening der „Sacramenten".

Maar feitelijk is het onchristelijk en dwaas om van een ware kerk te droomen. Men onderscheide toch ten scherpste: de ware kerk = de gezamenlijke ware Christenen, en de kerkgenootschappen. Deze laatsten zijn eenvoudig vereenigingen, die zich ten doel stellen het Godsrijk te doen komen, maar geenszins onderdeelen van het Godsrijk zelf.

Als men ons dus vraagt: wat is een kerk? dan moeten wij zeggen: een kerk is niets anders dan een — altijd onvolmaakte, immers menschelijke — vereeniging, die zich ten doel stelt het Godsrijk te bevorderen.

Chavannes legt er ook den nadruk op, dat — gelijk trouwens zeker voor ieder lezer van dit tijdschrift wel van zelf spreken zal — het Godsrijk niet uitsluitend door de kerken komt. Maar tevens oordeelt hij dat zulke vereenigingen onmisbaar zijn en blijven.

Ziehier den korten inhoud van dit aantrekkelijk boekje.

In één ding heeft Chavannes mij niet kunnen overtuigen: namelijk dat wij niet in den Efezerbrief zouden vinden: het Catholieke kerkbegrip in zijn eerste wording.

Overigens ga ik gaarne mede met de strekking van zijn betoog en spreek ik ten slotte den wensch uit dat — meer dan thans nog het geval is — alle kerkgenootschappen hun ware roeping en beteekenis steeds beter zullen begrijpen.

C. HILLE RIS LAMBERS.

De zedeleer der Jezuïeten, uit hun eigen voornaamste schrijvers geput en getoetst aan de Tien geboden en de voorschriften der Roomsche kerk, door dr. W. ZUIDEMA. *Utrecht*, A. H. Ten Bokkel Huinink. *Zonder jaartal*, 262 *blz. Prijs f* 1.75, *geb. f* 2.25.

Na het volkomen betrouwbare boek van Pascal zijn nog vele geschriften over de Jezuïeten en hunne zedeleer verschenen. Toch is het werk van dr. Zuidema daarmede verre van overbodig geworden. Niet alleen heeft hij ook Jezuïetische schrijvers, die na Pascal leefden, geraadpleegd, omdat in derdehalve eeuw veel veranderen kan en werkelijk veranderd is, hetgeen ook het geval zou kunnen wezen met de Jezuïetische zedeleer; maar bovendien heeft hij aangevuld wat in de *Lettres Provinciales* ontbrak.

Geen woord heeft hij geschreven, of hij heeft zelf het gelezen bij een Jezuïetischen schrijver; geen enkele zinsnede aangehaald, of alzoo komt zij voor in het verband.

Eerst worden de beginselen, die aan hunne leer ten grondslag liggen: casuïstiek, probabilisme, intentionalisme, restrictio mentalis enz., in het licht gesteld, om ze vervolgens aan de practijk te toetsen. Immers, die ongeloofelijke spitsvondigheden, dat aannemen van alle mogelijke gevallen is niet bedoeld als eene theorie, een ijdel vernuftsspel; neen, de ontzettend slappe leer moest ook in toepassing worden gebracht. En dr. Zuidema maakt aanschouwelijk tot welk eene verdraaiing van recht en opheffing van zedelijke wetten zulk eene toepassing leiden moet. Al staat in geen enkel geschrift de beruchte stelling

over het doel, dat de middelen heiligt, te lezen, veel erger stellingen vinden in hunne zedeleer eene plaats.

Een echt wetenschappelijk werk is door den geleerden schrijver geleverd. Met taai geduld en noeste vlijt heeft hij den vaak verdrietigen arbeid volbracht, om uit de werken der voornaamste Jezuïeten hunne zedeleer te halen en in bepaalde rubrieken tot een leesbaar boek te verwerken.

Ter verduidelijking voegt hij op schier iedere bladzijde noten bij den tekst. Hij wilde blijkbaar ze niet in dien tekst zelf opnemen, om dezen ongeschonden te laten zeggen wat de Jezuïeten zelf verkondigen. Zoovele noten veraangenamen evenwel de lectuur niet. Maar wat erger is: vele dier aanteekeningen zijn van een aard of in een toon, die niet past bij een degelijk wetenschappelijk werk, zooals inderdaad door Dr. Zuidema is geleverd, en dreigen daardoor den indruk te verzwakken.

Desniettemin mag dit boek worden aangeduid als een geducht kanon meer op de wallen in den strijd tegen het Ultramontanisme.

D. J. H.

Bijbelsche godgeleerdheid door Dr. E. H. Van Leeuwen, *hoogleeraar van wege de Ned. Herv. kerk aan de universiteit te Utrecht. De parousie-verwachting in het Nieuwe Testament. Utrecht,* C. H. E. Breijer, 1898. 111 *blz.*

Niet het vervolg, maar wel een vervolg is dit boek van de *Bijbelsche godgeleerdheid*, waarvan prof. Van Leeuwen in 1890 de *Prolegomena*, in 1892 de *Leer aangaande God* het licht deed zien. Hoopt hij spoedig het anthropologisch gedeelte te doen volgen, hij wilde dit stuk over de parousieverwachting niet laten wachten, omdat zijns inziens in den tegenwoordigen tijd ter verklaring van het oorspronkelijk Christendom in zijn wording en eigenlijk wezen te sterk de nadruk wordt gelegd op den eschatologischen factor, met name op de parousiever-

wachtingen der oudste Christenheid, en in verband met deze op familietrekken, die zij vertoonen zouden met de Joodsche apokalyptiek. Welk hemelsbreed verschil tusschen de fantasmagoriën der Joden en de sobere verwachtingen aangaande de toekomst bij de Christenen bestaat, de hoogleeraar zet het in deze zijne studie uiteen, waaruit tevens blijken moet, dat er betrekkelijk weinig plaatsen zijn in het N. T., waar over de parousie gehandeld worde (de „Openbaring van Johannes" uitgezonderd, waaraan echter alleen in eene breede, afzonderlijke monografie zou kunnen worden recht gedaan en die daarom — wel wat vreemd! — in dit geschrift geheel niet wordt genoemd); en voorts dat de schrijvers van het N. T. zich zorgvuldig onthouden van het maken van berekeningen.

Prof. Van Leeuwen erkent natuurlijk, dat de bijbelsche godgeleerdheid rekening heeft te houden met de inleidingswetenschap, al mag niemand van haar vergen hare overtuiging te motiveeren. Hij deelt dus, en terecht, alleen zijne opvattingen dienaangaande mede.

Handhavende het standpunt in de *Prolegomena* ingenomen, blijft de schrijver vasthouden aan hetgeen hij noemt „de geloofwaardigheid der H. Schrift". De bijbel is voor hem één organisch geheel; hij geeft zich en wil erkend zijn als oorkonde der Godsopenbaring. Met deze opvatting hangt samen de onderscheiding ten opzichte van het komen des Heeren gemaakt, waarvan „de Heer zelf spreekt in onderscheiden zin", nml. 1°. als van zijn komen in nederigheid, 2°. zijn geestelijk komen, 3°. zijn voortdurend komen door de openbaringen zijner macht in gericht en genade, 4°. zijn komen in eschatologischen zin, d. i. de eigenlijke parousie.

De echtheid der meeste, zoo niet alle boeken staat voor den Utrechtschen hoogleeraar tamelijk vast. Het spreekt van zelf, dat iemands meening dienaangaande invloed heeft op de exegese, gelijk omgekeerd de laatste een machtige factor is tot bepaling van den tijd waarin en den persoon door wien eenig geschrift is te boek gesteld.

Om die exegese is het hoofdzakelijk te doen. Door haar komt de Hoogleerar tot resultaten, die zeer aller aandacht verdienen. Het zij mij vergund er hier alleen melding van te maken, daar voor eene opzettelijke behandeling eene uitvoerige studie

vereischt wordt, en meer plaatsruimte beschikbaar moet zijn, dan in deze rubriek het geval is.

Gewoonlijk wordt gemeend, dat het N. T. de wederkomst van Christus als zeer aanstaande leert. Prof. Van Leeuwen is van een tegenovergesteld gevoelen.

Wel wordt de parousie, „de snelle, plotselinge komst", ge leerd, maar van een spoedig te verwachten herstelling aller dingen staat niets te lezen.

Het *εὐθέως* (Matth. 24 : 29) beteekent niet alleen: „terstond", maar ook „plotseling". De *γενεὰ αὕτη* in vs. 34 genoemd is niet te verstaan van „dit (thans levend) geslacht", doch van „dit volk (der Joden)", hetwelk niet zou vergaan voordat het den Heer zag komen. De „aanstaande nood" (1 Kor. 7 : 26) is onjuist weergegeven; bedoeld is de „tegenwoordige nood", waarbij gedacht wordt aan de vervolging van de Christenen, evenals in Jacobus 5 wordt gedacht aan de verschrikkingen van den oorlog, die eindigde met de verwoesting van Jerusalem. Voor 1 Kor. 15 : 51 slaat de Hoogleeraar eene andere lezing voor van den bedorven tekst, nl. aldus: *οἱ πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, οἱ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα*, allen die wij niet ontslapen zullen, zullen wij toch allen veranderd worden, d. w. z. voor zoover er van ons bij de parousie nog in leven zullen zijn, zullen wij niet sterven maar veranderd worden; geen bewijs dat Paulus de stellige verwachting gekoesterd heeft, zelf haar te zullen beleven. Eveneens moet 1 Thess. 4 : 13 anders gelezen worden, en wel *περὶ τῶν κοιμωμένων* aangaande degenen die ontslapen (part. pr.), waardoor in verband met vs. 15 niets wordt aangeduid betreffende het tijdstip der heerlijke toekomst. Het *ἐγγύς* in Phil. 4 : 5 beteekent 's Heeren nabijzijn in alle zorgen en moeiten.

Laat mij nog bij deze grepen uit Van Leeuwens boek voegen de vertaling van Hebr. 10 : 25 als „de bijeenvergadering der Christenen" vóór den exodus naar Pella; benevens de beschouwing over den Aoristus, die bl. 57 wordt aangetroffen, om allen beoefenaren der N. T.ische exegese en der biblica te doen zien, dat deze studie eene belangrijke plaats onder de desbetreffende geschriften inneemt.

Hare conclusie is, dat het geheele N. T. getuigenis geeft aan Matth. 24 : 36, 42.

Een register van behandelde bijbelplaatsen wordt zeer noode gemist.

Deventer. J. HERDERSCHEÊ.

Judaismus triumphatus. Ein beitrag zur Auslegung der vier letzten kapitel des zweiten korintherbriefes von Dr. H. LISCO. *Berlin.* W. F. Schneider en C° (H. Klinsman) 7.50 M. VI. 392 seiten.

Dit boek reeds in '96 verschenen werd eerst in het begin van '97 aan de Redactie aangeboden, die het in Maart '98 mij ter aankondiging zond. De schrijver had vroeger getracht aan te toonen (Paulus Anti-paulinus 1894), dat in de corinthische gemeente twee partijen bestonden, eene heiden-christelijke meerderheid van Pauluschristenen en eene joodschchristelijke minderheid bestaande uit partijgangers van Apollos-Petrus. Buiten den kring der gemeente stonden dan joodsche valsche apostelen, die tweedracht zaaiden.

Daarna had hij (1896) trachten aan te wijzen hoe wij ons het *Ontstaan van den 2den brief aan de Corinthiers* te denken hadden. Dit geschrift bestaat dan, volgens hem, uit drie brieven van Paulus aan de Corinthiërs. De eerste (2 Cor. X, 1—XII, 10. VI, 14—VII, 1. XII, 20—XIII, 10) is in Macedonië vervaardigd kort na een tweede bezoek door Paulus in Corinthe gebracht. De tweede (2 Cor. I, 1—VI, 13. XII, 11—19. VII, 2, 3. IX. XIII, 11—13) eenige maanden daarna evenzeer uit Macedonië, nadat Paulus naar Efeze was gegaan om Titus naar Corinthe te zenden, en in Macedonië wedergekeerd, daar een bericht van wege de Corinthiers ontvangen had. Den derden brief (VII, 4—VIII, 24) had Paulus geschreven nadat hij door Titus goede berichten uit Corinthe in Macedonië ontvangen had.

In dit werk nu wil Lisco den inhoud van den eersten brief begrijpelijk maken. Daarbij gaat hij uit van de volgende veronderstelling. Spoedig na Paulus tweede bezoek aan Corinthe trachtten de buiten de gemeente staande judaïstisch gezinde

valsche apostelen de joodsch-christelijke minderheid van de gemeente af te scheiden door haar toe te zenden een smaadschrift tegen Paulus. Dit geschrift werd door een Joodsch-Christen van aanzien aan Paulus gezonden met een begeleidend schrijven, waarin de apostel werd uitgenoodigd terug te komen om de heidensche zondaars in de gemeente te straffen. In den aangeduiden eersten brief heeft Paulus nu een antwoord gezonden, dat zich zoo nauw aansluit aan de beide hem gezondene stukken, dat het niet onmogelijk schijnt met Lisco den hoofdinhoud én van het beleedigend vlugschrift én van het begeleidend schrijven weder te geven. En werkelijk geeft Lisco dan ook het begin en het slot van het tegen Paulus gerichte vlugschrift en het begeleidend schrijven in afdruk weder aan het einde van zijn breed gesteld onderzoek.

Het werk hier aangekondigd houdt vast aan de overlevering, dat wij het werk van den Apostel Paulus voor ons hebben, terwijl het geschrift zelf zich voor doet als een arbeid van meer dan één persoon bestemd voor een ruimeren kring: Paulus en Timotheus aan de Corinthïers en aan alle heiligen, die in Achaja zijn. Het is nu eenmaal glashelder door Prof. van Manen aangetoond, dat al dat uitlegkundig geknutsel ons niets verder brengt. Dat het geschrift, als 2de brief aan de Corinthïers overgeleverd, niet uit de jaren 62 of 63 wezen kan is te duidelijk, dan dat wij door het vernuftig spel van Dr. Lisco ons van den rechten weg zouden laten brengen. De brief zelf geeft niet het recht tot die door Lisco veronderstelde Judaïstische bestrijding van Paulus. De tegenstanders in 2 Cor. dragen een dubbel karakter, zij worden geteekend nu eens als achterlijke Judaïsten, dan weder als Paulinisten, die op Paulus als een achterlijken nederzien. In stede van aan Lisco's hand te vorderen in de kennis van het Paulinisme, doen wij eene schrede achterwaarts.

B. Tideman Jz.

Die Psychologie des Apostels Paulus von Lic. Dr. THEODOR SIMON, *Schloszpfarrer in Cottbus. Göttingen Vandenhoeck und Ruprecht.* 1897. 2.80 *M.* 118. *seit.*

De schrijver van dit boekje houdt het er voor, dat alle op den naam van Paulus overgeleverde brieven, behalve die aan de Hebreeën, van dien apostel afkomstig zijn, en dat dus ook al de beschouwingen over het zieleleven des menschen in die „heiligen Schriften unseres Glaubens" vervat als een geheel moeten worden opgevat, en ons werkelijk inlichten omtrent het innerlijk bestaan des menschen, dat hij, „mit einer Leuchte, deren Licht von oben stammte" in alle hoogte en diepte heeft doorgrond.

Op dit standpunt geeft dit boekje ons geen nieuw gezichtspunt. Het spreekt eerst over den uitwendigen mensch, zijn lichaamsvorm σῶμα en de stof zijns lichaams (σάρξ en σῶμα), dan over zijn innerlijk wezen en zijn geheel als καρδία, en over de werkzaamheid van ψυχή en πνεῦμα, het laatste beschouwd als beheersching van het sarkisch-psychisch bestaan, en als verbindingsmiddel met de hoogere wereld, om ten slotte den zielstoestand van zonde en genade te behandelen.

Voor ons, die nu eenmaal inzien, dat de hier behandelde geschriften samengevoegd zijn uit allerlei andere geschriften in dienst van eene geestesrichting onder de christenen der 2de eeuw, in verband met de gnostiek en de Joodsch-Alexandrijnsche wijsbegeerte, voor ons kan het belangrijk zijn te vragen naar de denkbeelden van de Pauliners der rechter- en linkerzijde over het wezen van den mensch. Daarvoor kan dit werk niet dienen, daar de schrijver de letterkundige kritiek der overgeleverde Paulinische geschriften als voltooid beschouwt, en zich niet ophoudt met tekstkritiek.

B. TIDEMAN Jz.

Der irdische Besitz im Neuen Testament. Seine Beurteilung und Werthschätzung durch Christus und die Apostel. Von Cristian Rogge, *Marinestationspfarrer in Kiel. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.* 1897. 1.80 *M.* 120. *seit.*

Sinds Renan Jezus van Nazareth als socialist en anarchist teekende, heeft men in Duitschland op velerlei wijzen getracht uit de evangelieën Jezus' opvatting van het maatschappelijke leven der menschen toe te lichten. De schrijver van het boekje, welks titel wij afschreven, begint dan ook met te doen uitkomen hoe Keim, Schenkel, Joh. Weisz, Bausset, Titius, Todt, Göhre, Stöcher, Jezus' woorden hebben toegelicht als proef op de som van de juistheid hunner eigene opvatting van het maatschappelijk leven, zooals het zijn moest. De Heer Rogge meent, dat men de overgeleverde prediking van Jezus voor zich zelve moet laten spreken. De schrijver meent, dat ons in de evangeliën, ook het 4de sluit hij niet uit, een, wat de wezenlijke hoofdzaak betreft, geschiedkundig juist beeld van Jezus is geteekend, maar, als hij toestemt dat de woorden van Jezus, waar het hier op aankomt, bij de overbrenging door de schrijvers gekleurd zijn, dan vindt hij een maatstaf voor beoordeeling in de geheele houding door Jezus tegenover rijk en arm aangenomen. Hij meent dat men mag zeggen: Jezus stond geheel boven de vraag, rijk of arm? Ook in zijne omgeving waren rijken en minderbedeelden aanwezig. Velen zullen den schrijver niet toestemmen, dat de geheele evangelische overlevering, ook niet de synoptische, ons recht geeft te spreken van eene juiste kennis van den geschiedkundigen Jezus in die mate, dat wij van eene welgewaarborgde doorloopende houding van Jezus in dezen spreken kunnen. Wel kennen wij vrij nauwkeurig het terrein waarop, den maatschappelijken toestand waarin de stichter des Christendoms zich moet bewogen hebben. R. geeft daarover zeer juiste opmerkingen. De Joodsche rechtzinnigheid lag onder het bereik van de rijken, die tijd en middelen hadden om zich alleen te wijden aan de beoefening van die duizenden wetsbepalingen, die als eene reglementeering

waren van het leven. De „vromen” waren de aanzienlijken en de rijken. De groote menigte kende de wet niet, en waren er ook al, die zoo goed mogelijk de wet opvolgden, de hoofdbepaling, dat er geene gemeenschap moest zijn met de heidenen, was eene belemmering voor den arbeid op maatschappelijk gebied. Zoo werden zij, de armen, die gedrukt werden, achter gesteld. Haat en nijd ontwikkelden zich onder het volk. R. heeft dit zeer voldoende aangetoond (s. 29—37). Op menige bladzijde geeft hij zeer juiste opmerkingen, die, ook al deelt men 's schrijvers kritisch standpunt niet, waarde bezitten.

Zijn oordeel over de mededeelingen in de Handelingen bewaard aangaande de eerste gemeente lijdt, onzes inziens, onder het voorbijzien van de dubbele overlevering, die wij daarin vinden. De gemeente toont haar volkomene eenstemmigheid in goederen-gemeenschap, en dan weder ontbreekt aan die eendracht nog wel iets en is de ongelijke bedeeling der weduwen een bewijs dat er geen recht bestond op eene gemeenschappelijke bezitting. De schrijver, die den brief van Jakobus houdt voor het werk van den broeder des Heeren, al de brieven op Paulus' naam voor echt houdt, behalve de Pastoraal-brieven, is toch eigenlijk een gids van twijfelachtige waarde, die ons in de kennis van de huishouding der eerste christengemeente niet veel verder brengt.

B. Tideman Jz.

Desiderius Erasmus, zijn leven en zijne brieven, door Prof. J. A. Froude. *Uit het Engelsch vertaald en met aanteekeningen vermeerderd door J. H. Maronier.* 2 *deelen (deel I* 162 *blz. deel II* 185 *blz.). Amsterdam. Uitgevers-Maatschappij „Elsevier”* 1897.

Een beoordeeling of beoordeelende verhandeling te schrijven over een boek, dat ons bezighoudt met Erasmus' leven en zijne brieven is een moeilijk ding. En wel omdat er zoowel

over Erasmus jeugd als over zijn later zoo zwervend leven op menig punt onzekerheid bestaat, eene onzekerheid, die ook door Erasmus' brieven niet gemakkelijk is te beslissen, omdat wij van vele dier brieven niet weten, in welk jaar zij zijn opgesteld. 't Zou een half menschenleven vereischen om al deze punten tot klaarheid te brengen.

De redactie zal mij dan ook wel ten goede houden, dat ik op deze punten niet al te diep inga, maar mij bepaal tot wat meer voor de hand ligt.

Trouwens, het boek van Prof. Froude beoogt ook meer om het beschaafd publiek tot een aangename kennismaking met Erasmus te brengen: en in dat doel is de overleden hoogleeraar zeker uitnemend geslaagd, dan om nauwkeurig de bizonderheden van Erasmus' leven uit te pluizen, al mogen ook die haar waarde hebben.

Prof. Froude heeft door zijn boek over Erasmus een nuttig werk gedaan, evenals Maronier door zijne vertaling die zelfs menige fout van het oorspronkelijke verbeterde. Want — welke gebreken zijn arbeid mogen aankleven — wij krijgen een duidelijk beeld van Erasmus persoonlijkheid. En dat is wel noodig. Want — al is Erasmus naam beroemd — toch is hij eigenlijk een onbekend persoon bij het groote publiek, en slechts weinigen hebben een eenigzins scherp belijnd beeld van Erasmus in hun geheugen. Men weet dat hij een Rotterdammer was, dat hij de hervorming voorbereidde, dat hij op letterkundig gebied groote verdiensten had — maar daarmede is het bij velen ook uit. Nu bestaan daarvoor goede redenen — al moge ook Froude zeggen dat niemand ooit ondankbaarder door het nageslacht is behandeld dan Erasmus.

Immers — hoe groot hij moge geweest zijn in geleerdheid; in karakter, in flinkheid, stond hij verre ten achter bij Luther en Calvijn. Ook vertegenwoordigde hij een standpunt, 't welk door den loop der gebeurtenissen al meer onhoudbaar werd en waardoor hij rechts en links in het gedrang raakte, hoe goed zijn bedoelingen mogen geweest zijn.

Toch verdient hij onze aandacht in menig opzicht. En om zijn hooge letterkundige verdiensten, èn om zijne betrekking tot vele hooggeplaatsten zijner dagen, èn om den grooten invloed, door vele zijner geschriften geoefend.

Erasmus nam ten opzichte der kerkelijke godsdienstige vragen van zijn tijd een eigenaardig standpunt in. Terwijl sommige humanisten zich geheel van de kerk afwendden, en — met booghartigen glimlach toch den uiterlijken schijn bewaarden — terwijl Luther en anderen ten slotte begrepen dat het schip der kerk te vermolmd was om hersteld te kunnen worden, wilde Erasmus dat schip zachtjes aan opknappen, waarbij hij vooral rekende op de medewerking van de voornaamste equipage: den paus en velen der bisschoppen. Hij wilde zichzelf altijd maar diets maken dat er van hen — voor een groot deel van die menschen, wier verstand vele dwalingen inzag, maar wier geweten de leugen kon blijven bestendigen — heil te verwachten was. En 't kon niet anders, dat moest verkeerd uitkomen. Toch waren er duizenden die in dezen met hem samengingen. En daarom moeten wij, als wij ons een voorstelling willen maken van de toestanden op godsdienstig gebied in de dagen van de opkomst der hervorming, vooral met Erasmus te rade gaan.

Als wij zijn leven volgen zooals Froude het ons beschrijft, dan leeren wij tevens zoo duidelijk mogelijk de drijfveeren en bedoelingen van velen uit het volk, vooral ook van velen uit hooger kring, in de 16de eeuw kennen.

Als Froude ons echter verzekert dat wij dien tijd niet beter kunnen bezien dan bij het licht van Erasmus [1]) — gaat hij te ver, want Erasmus velde dikwerf oordeelen, die allerminst juist of rechtvaardig kunnen heeten.

Als Erasmus b.v. zegt, naar aanleiding van Luthers optreden: [2]) „Wij moeten bijna alles liever doen dan de wereld in verwarring brengen. Er zijn tijden, waarin men zelfs de waarheid moet verbergen," dan toont hij niet te gevoelen dat Luthers strijd voortkwam uit een gewetensdrang, waarvan hij zelf als verstandelijk mensch, geen gevoel had. Evenmin gaf Erasmus zich duidelijk rekenschap van het feit dat het velen hoogwaardigheidsbekleeders in kerk en staat zijner dagen evenmin ernstig om hervormingen te doen was als velen liberalen in onzen tijd, welke enkel die verbeteringen willen zien ingevoerd, die hun niets kosten. Dat veler hervormingsgezind-

1) II, 185. 2) II, 39 (onderaan).

heid van dit allooi was blijkt trouwens uit vele correspondentiën van Erasmus zelf.

In het algemeen is prof. Froude te hoog ingenomen met zijn held. Hij oordeelt, evenals Dr. J. B. Kan, dat de weg, door Erasmus gewezen, indien hij ware bewandeld, der menschheid voor veel bloed en tranen zou hebben bewaard, en dat wij dan niet het treurig schouwspel zouden hebben beleefd van een Protestantisme dat — aan oude banden ontworsteld — zich aanstonds weer nieuwe smeedde. En al willen wij dit nu daarlaten — al hoewel ik voor mij meen dat onze sympathie in dezen niet aan de zijde van den bescheiden Erasmus kan zijn, toch zijn er andere punten, waarbij te groote sympathie hem de oogen doet sluiten voor de gebreken van zijn held.

Zoo zegt Froude van Erasmus dat deze een even diepen afkeer had van alle leugen als Achilles en dat hij nooit opzettelijk onwaarheid heeft gesproken [1]). Hoeveel hierop valt af te dingen is gebleken uit de onderzoekingen van Prof. Vischer, die, uit brieven van Erasmus zelven, aantoont hoeveel er aan die waarheidsliefde ontbrak [2]). Maar vooral blijkt dit gebrek aan waarheidsliefde, indien Prof. R. Fruin gelijk heeft in zijn onderstellingen.

Deze geleerde heeft naar mijn inzicht overtuigend aangetoond dat Erasmus in het zoogenaamd „compendium vitae", een korte levensbeschrijving van hemzelf, voorkomende in een brief aan Goclenius, en ook in een brief aan Lambertus Grunnius, opzettelijk vooral over zijn geboorte en jeugd en zijn verlaten van het klooster een valsch licht deed vallen, ten einde zich te verweren tegen beschuldigingen van vijanden die hem zelf als maar als te gegrond bekend waren. Weliswaar houdt Dr. J. B. Kan genoemd „compendium" voor een geschrift, eerst in later tijd ten onrechte aan Erasmus toegeschreven, maar prof. Fruin heeft meen ik, overtuigend aangetoond dat dit geschrift wel degelijk echt is, doch voor een goed deel onware voorstellingen van het gebeurde behelst [3]).

---

1) Bl. 9 (onderaan).

2) „Erasmiana" in „Program zur Rectoratsfeier der Universität Basel" von Prof. Wilhelm Vischer. Basel 1876 (in 4°.).

3) Vgl. Dr. J. B. Kan. Programma van het Erasmiaansch Gymnasium. 1882.

Men oordeele. Erasmus was de zoon van een priester en diens huishoudster en daarom als, „ex incesto coïtu genitus", onbevoegd tot het bekleeden van geestelijke ambten en waardigheden.

Evenmin geheel ten onrechte verweten zij hem een weggeloopen monnik te zijn. Erasmus toch had wel, door toedoen van den bisschop van Kamerijk, verlof gekregen om het klooster te verlaten, maar niet om — gelijk hij feitelijk deed — alle teekenen van het monnikendom af te leggen.

En toen nu, langen tijd nadat hij zijn klooster had verlaten, de prior van dat klooster hem daar weer terug wilde hebben, stond hem niets anders open dan een beroep op den paus. Leo X stelde hem dan ook vrij van de kerkelijke straffen, die hij in dezen had moeten beloopen. Maar in het stuk, waarin deze vrijstelling voorkomt staat uitdrukkelijk dat Erasmus geboren was „ex-incesto, damnatoque coïtu". Erasmus kende dus het geheim zijner geboorte. Maar hij geeft er — èn in den genoemden brief aan Grunnius èn in het „Compendium Vitae" een andere voorstelling van.

Daar toch verhaalt hij dat zijn vader — onder trouwbeloften — gemeenschap zou hebben gehad met een meisje, dat hij later uit vrees voor het ongenoegen zijner ouders, hij was voor den geestelijken stand bestemd, zou hebben verlaten om naar Italie te vluchten.

Daar zijnde ontving hij bericht dat zijn geliefde was overleden, waarop hij zich uit mistroostigheid in den geestelijken stand begaf. Maar toen hij later terugkeerde vond hij haar nog in leven, en bevallen van een zoon, Erasmus. Voortaan onthield hij zich nu, uit ontzag voor zijn wijding, van alle gemeenschap met haar, en zij van haar kant bleef ongehuwd. Zoo tracht Erasmus de smet zijner geboorte van zich af te werpen. Maar de onwaarheid dezer voorstelling blijkt uit het feit, door Erasmus zelf elders erkend, dat hij een ouderen broer had. Hoogstwaarschijnlijk heeft zijn vader jaren lang

---

(H. A. Kramers en Zoon, Rotterdam), voorts verschillende stukken in de Nieuwe Rotterdamsche Courant van 1878, 88 en 93. Verder R. Fruin. Erasmiana in Bijdragen voor Vaderlandsche geschiedenis en oudheidkunde. Nieuwe Reeks, tiende deel, blz. 85 en volg. 's Gravenhage. Martinus Nyhoff 1880.

met zijn moeder, die huishoudster bij hem was, geleefd, gelijk dit in de 16e eeuw zeer gewoon was, zooals iedereen weet.

Evenzoo onwaar is wat Erasmus vertelt omtrent zijn kloosterleven. In het „Compendium Vitae" doet hij het voorkomen alsof hij door een onwaardigen dwang zijner voogden zou gedwongen zijn tot de intrede in het klooster. Evenwel blijkt van elders dat hij oorspronkelijk het kloosterleven zoo kwaad niet vond, als hij het hier wil doen voorkomen [1]. Ook dat zijn voogd hem en zijn broeder in het klooster deden opnemen, niet omdat zij op gewetenlooze wijze zijn geld hadden opgemaakt, maar uit bestwil. Bij zulke feiten — en ze zijn in mijn oog onbetwistbaar — blijft er van Erasmus strenge waarheidsliefde niet zoo heel veel over.

Ook de raad, dien Erasmus geeft aan zijn vriend Ammonius [2]: „zit op twee stoelen, koopt aanhangers om, die u het hof maken", getuigt niet van blanke oprechtheid. Evenmin dat hij gedurende geruimen tijd van Luthers veel besproken geschriften geen kennis nam, ongetwijfeld ten einde niet in de noodzakelijkheid te komen zich voor of tegen hem te verklaren [3].

Kenmerkend is ook wat Erasmus schreef aan George Spalatinus: „Ik wenschte dat Luther een poos wilde zwijgen. Hij benadeelt de wetenschap en doet zichzelf geen goed, terwijl de zedelijkheid en de manieren al slechter en slechter worden. Wat hij zegt moge waar zijn, doch er zijn tijden en gelegenheden. De waarheid behoeft niet altijd van de daken gepredikt te worden [4].

Als wij dergelijke dingen in aanmerking nemen kunnen wij ons — evenmin als de vertaler, de Heer Maronier, altijd vereenigen met Prof. Froude's gunstig oordeel over Erasmus. Dit neemt echter niet weg, dat zijn boek uiterst leerzaam blijft voor ieder, die zonder in de gelegenheid te zijn een studie van Erasmus te maken — en hoe weinigen zijn dat! toch gaarne zich een beeld van den beroemden man voor oogen wil stellen.

Wel is dat portret wat geflatteerd, maar toch in hoofdzaak

---

1) Vergl. Erasmus. De contemtu mundi.
2) Froude I blz. 101. 3) Froude II blz. 21. 4) Froude II blz. 43.

zeker sprekend: wij hooren telkens Erasmus eigen woorden en zien hem handelen.

En al mogen wij Dr. J. B. Kan toegeven dat er, om een volledig leven van Erasmus te geven, nog veel moet worden nagespeurd, wij zijn alvast dankbaar voor wat wij hier bezitten. Want, eer er uit die vele onderzoekingen een nieuw populair boek over Erasmus is getrokken, zal er nog wel heel wat water door den Rijn loopen.

En mogen er al verschillende onjuistheden in Froude's werk zijn aan te wijzen, toch heeft zijn boek de groote verdienste dat wij hier niet alleen goed bekend worden met Erasmus persoon, maar ook met vele belangrijke machthebbers op kerkelijk en wereldlijk gebied. Wij maken aan de hand van Erasmus familiaar kennis met hen en zien hen in al hun drijfveeren en overwegingen.

Sommige boeken geven ons aangaande een historisch persoon tal van bizonderheden. Misschien zeer getrouw: maar 't leven ontbreekt.

Dat leven ontbreekt hier niet: het leven van Erasmus, het streven van vele kinderen der 16e eeuw wordt hier voelbaar en tastbaar. Dat is de groote verdienste van dezen arbeid. Ook valt er een helder licht op het verschil tusschen Erasmus en Luther.

Beiden leeren wij kennen als geheel uiteenloopende persoonlijkheden.

Luther — in aanleg conservatief — maar afkeerig van alle schikking met de rechten des gewetens, met kracht niets meer, maar ook niets minder eischende dan een kerk, op vasten grond gebouwd, Luther met een zekere, scherpbelijnde overtuiging aangaande de dingen des hoogeren levens gewapend.

Erasmus — een man der wetenschap, van wereldsche berekening niet afkeerig; vrijzinnig, geneigd om in vele dingen vrijheid te laten, en tegen niets meer gekant dan tegen een vaste leer.

Volgens Erasmus lag de groote fout der kerk hierin dat zij den godsdienst bond aan bepaalde plechtigheden en geloofsartikelen en de zedelijkheid daarbij uit het oog verloor.

Volgens Luther lag de fout voor een goed deel in het verbasteren van de ware leer. En de Erasmiaansche theologie werd door hem als een sceptische verworpen.

Erasmus zeide: „Ik verlang niet met de heerschende machten te twisten. Is de weg, dien zij volgen ter eere van Christus, dan gehoorzaam ik gaarne. Nemen zij verkeerde besluiten, dan moet ik verdragen wat niet bepaald goddeloos is. Kunnen wij geen goed doen dan hebben wij recht te zwijgen. Een worm als ik moet niet met onze wettige heerschers twisten [1]." Ziedaar Erasmus. In denzelfden tijd van zijn leven schreef hij aan een vriend, hoe deze zich had te gedragen aan het keizerlijk hof: een brief, die hem geheel teekent. Daarin heet het o. a. „Zeg nooit openlijk wat gij denkt van hetgeen er rondom u gebeurt. Wees billijk tegenover iedereen, en indien gij partij moet kiezen, voeg u dan bij die partij, die het meest in gunst staat [2]."

Men hoore tegenover zulke wereldsche overleggingen Luthers krachtig woord. In een brief zegt deze:

Erasmus pleit voor overeenstemming van geloof, onder voorwaarde, dat elke partij wat toegeven zal . . . Maar eens vooral, wij kunnen niets toegeven dat in strijd is met de Schrift. De liefde kan wijken, want zij wil fouten verbeteren, die hersteld kunnen worden, en strijdt alleen met vleesch en bloed. Het geloof worstelt met geesten des kwaads, uitermate booze geesten, op wier bekeering niet te hopen valt. Er kan geen vrede zijn tusschen de goddelijke waarheid en de leer van duivels. Of, gaat Luther voort, zal men zeggen: „Wij verlangen vrede en daarom moet gij u aan den paus onderwerpen? òf . . . De paus heeft niets beslist omtrent dit of dat en daarom is de meening vrij? Iemand die God vreest, het eeuwige leven zoekt en den eeuwigen dood vreest, kan niet berusten in onbetwiste of twijfelachtige leeringen" [3].

Welk een verschil! In één punt was Erasmus misschien meer gevorderd dan Luther. Hij begreep, evenals velen in onze dagen dat begrijpen, dat de godsdienst niet gebonden is aan bepaalde leerstukken, maar vooral bestaat in het houden der zedelijke geboden.

Maar evenals er onder die vrijzinnigen maar al te veel zijn, die het strijden voor eigen overtuiging vergeten, omdat hun godsdienstige geestdrift ontbreekt, zoo was er ook bij Erasmus te weinig heilig vuur.

---

1) Froude II blz. 75, 76. 2) Froude II blz. 77. 3) Bij Froude II blz. 156.

Niet zij die ijveren (?) voor een soort Christendom boven geloofsverdeeldheid, maar zij die recht op hun doel afgaan, met een vaste overtuiging gewapend, kunnen strijden op den duur.

Daarom moesten Erasmus en de zijnen te gronde gaan en konden slechts Luther en Rome het houden. Ligt hierin geen les ook voor velen in onze dagen?

Venhuizen 27 Oct. 1897. C. HILLE RIS LAMBERS.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

De Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Berlijn, daartoe in staat gesteld door de in haar dienst getreden „Hermann und Elise geborene Heckmann Wentzel" stichting en door den steun der hooge regeering, heeft besloten tot de oordeelkundige uitgave van *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, in omstreeks 50 deelen van 30 à 40 vel druks. Uitgesloten wordt alleen het N. T. Toegelaten daarentegen zelfs apokriefe Evangelien en Joodsche geschriften, door Christenen aangenomen of bewerkt. Men hoopt den arbeid in omstreeks 20 jaar te voltooien.

Een grootsche onderneming. Een waardige tegenhanger van het reeds in 1866 begonnen Weener *Corpus scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.*

Het eerste deel is verschenen, mede onder den titel: HIPPOLYTUS WERKE *erster Band exegetische und homiletische Schriften herausgegeben . . . von* G. N. BONWETSCH *und* HANS ACHELIS (Leipzig, J. C. Hinrichs. S. XXVIII + 374 + X + 309. M. 18) 1897. Bonwetsch biedt ons den tekst, met tekstkritsch apparaat, van Hippolytus' kommentaar op Daniel en het Hooglied; Achelis van 's mans kleinere exegetische en homiletische geschriften, over Genesis, de Psalmen, de Spreuken, de Openbaring van Johannes, de Opstanding, Paschen, enz. Natuurlijk slechts voorzoover die teksten bekend zijn, en dat is ten deele erg fragmentarisch, hier en daar aangevuld met de Duitsche vertolking eener Oudslavische of Armenische vertaling. Bovendien menig stuk dat waarschijnlijk of zeker ten onrechte op naam van Hippolytus werd gesteld. En eindelijk, ter inleiding, een en ander over den schrijver, doch meest over de wegen waarlangs wij kennis dragen van zijn werken. Wat daarvan

overigens bewaard bleef, hebben wij te verwachten in een tweede deel. Hier wordt intusschen reeds aan het groote publiek niet weinig nieuws geschonken. Eigenlijk zoo goed als een editio princeps van den kommentaar op Daniel. Hetzelfde geldt van menig ander fragment. Daarenboven van alles een tekstkritische bewerking, die den indruk maakt van groote nauwkeurigheid en ongetwijfeld het bestaande ver achter zich laat, al blijft een deskundige, gelijk Jülicher, Theol. Litztg. 1897 N°. 25, in de gelegenheid te wijzen op enkele fouten, waaronder die aanteekening verdienen.

Werkelijk teleurstellend dunkt mij alleen, met name bij Achelis, wat hij — op niet meer dan zes bladzijden! — ter inleiding aanstipt. Dat is ten eenenmale onvoldoende om ons, overeenkomstig de toegezegde „historisch orientirende Einleitung", een goeden kijk te geven op Hippolytus en zijn in oordeelkundigen druk te bezorgen werken, inzonderheid op de vormen, waarin de te herstellen teksten tot ons zijn gekomen. Hoeveel beter wist in dit opzicht Bonwetsch maat te houden èn hier èn elders.

En elders. Immers, wat blijkt ten slotte? De heeren hadden ter inleiding zooveel op het hart, dat de commissie, met het toezicht op de voorgenomen uitgave belast, er niet aan kon denken alles op te nemen. Zoo werd na rijp beraad besloten, de bekende *Texte und Untersuchungen*, met het XVIe deel, als Neue Folge, om te zetten in een *Archiv für die von der Commission der kgl. preussischen Akademie der Wissenschaften unternommene Ausgabe der älteren christlichen Schriftsteller.* In dien bijwagen zou dan kunnen worden geborgen wat geen plaats mocht vinden in het hoofdvoertuig van den arbeid der aan het werk gezette krachten.

Uitstekend, zouden wij zeggen, mits werd onderscheiden tusschen hetgeen wel en niet behoort tot het hoofdwerk, en het eerste daarmede vereenigd bleef. Ik bedoel: alles wat rechtstreeks betrekking heeft op de oordeelkundige uitgave van den tekst, en wat niet veroudert bij den voortgang der studien van wie zich eerlang en later met de in druk gegeven boeken zullen bezig houden. Al het overige, rakende zoogenaamde inleidingsvragen, over den persoon, den leeftijd, huiselijke, maatschappelijke en andere omstandigheden van den

schrijver, tot zelfs zoo noodig al wat tot verklaring van den inhoud van zijn werk mocht worden aangeteekend, kon elders onder dak worden gebracht. Als de tekstuitgave maar bleef in haar geheel!

Dat nu is helaas hier niet geschied. Met name heeft Achelis zijn helft — waarom afzonderlijk gepagineerd? — ter inleiding voorzien van een sober overzichtje der 153 bladzijden, waarop hij de overlevering der door hem in de tweede helft van Band I bezorgde teksten heeft beschreven. Die beschrijving, S. 63—153 van zijn *Hippolytstudien*, opgenomen in de Texte und Untersuchungen als XVI : 4, behoort in het hoofdwerk te huis. Natuurlijk niet zoo, maar duchtig en nog eens duchtig besnoeid, met weglating o. a. van de bladzijden 73—79, een nog niet gedrukten Hippolytustekst der Sacra parallela van Johannes Damascenus, waaromtrent juist K. Holl in hetzelfde deel der Texte, Heft 1, overtuigend had bewezen dat hij voor ons als tekstcritici tegenover Hippolytus zonder waarde is, omdat de geheele overlevering dier Sacra parallela, uit een tekstkritisch oogpunt beschouwd, onbetrouwbaar moet worden geacht, zoodat wij feitelijk nergens iets aan haar voorlichting hebben.

Zooals de zaken nu staan moeten wij van den nood een deugd maken en allen aanraden naast hun Hippolytus Werke Bd. I te plaatsen Texte XVI : 2, 4 d. i. Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede (IV, 86 S.) en Achelis, Hippolytstudien (VIII, 233 S.), twee boeken die men thans, vooral het laatste, niet kan missen om naar behooren de nieuwste uitgave van Hippolytus te kunnen raadplegen. Zij geven bovendien niet weinig wat voorshands mag worden gewaardeerd als goede bijdragen tot onze kennis van Hippolytus' persoon en werk, al zal het straks, wanneer Band II het licht heeft gezien, waarschijnlijk op meer dan één punt nader getoetst en misschien gewijzigd moeten worden. Wij staan, als ik wel zie, nog slechts aan den vooravond eener herziening van Hippolytus' leven en werken, en het ware wel zoo verkieslijk geweest, de volledige uitgave zijner geschriften te laten voorafgaan aan de vernieuwde, nu reeds tweevoudige poging, van Bonwetsch en Achelis, om daarover eenig licht te ontsteken. Het vraagstuk der Philo-

sophoumena, voor de genoemde heeren geen vraagstuk meer, zal mede nog wel eens onder de oogen moeten worden gezien. Hopen wij intusschen, met het oog op de volgende vruchten der schoone Berlijnsche onderneming, dat in haar aanbieding meer en beter een gewenschte eenheid worde bewaard.

De *Zeitschrift der Wissenschaftliche Theologie* bracht in haar veertigsten jaargang, 1897, meer dan één artikel, waarop te dezer plaatse de aandacht mag worden gevestigd. Haar grijze redactor, A. Hilgenfeld, liet zich wederom niet onbetuigd. Naar aanleiding der studien van Hesse, Krenkel en B. Weiss onderwierp hij nog eenmaal „Die Hirtenbriefe des Paulus" aan een nieuw onderzoek, S. 1—86, met dezen uitslag, dat nu van alle drie werd erkend: het zijn tweede uitgaven, omwerkingen van oudere brieven, die zich nog behoorlijk van het later bijgevoegde laten onderscheiden, en die reeds in hun oorspronkelijken vorm pseudepigrapha waren; belangrijke getuigen van het verloop der Paulinische richting en mitsdien van het oudste Christendom; in den overgeleverden vorm, gelijk Baur verzekerde, ontstaan in den bloeitijd der gnosis.

Als „Prolegomena zum Lucas-Evangelium" S. 411—432, biedt hij den lezer aan: 1° een overzicht van de geschiedenis der kritiek, ten aanzien van dit Ev., gedurende de laatste vijftig jaar in Duitschland, — S. 420; en 2° een beoordeeling van Hahn's in 1892 voorgedragen verklaring van Luc. 1 : 1—4. Hij hecht daaraan vast „Altchristliche Prolegomena zu den Evangelien" S. 432—444 d.i. een herdruk, met tekstkritische aanteekeningen, van de beknopte inleidingen, Argumenta, geplaatst boven de Evangelien in oude handschriften van den Latijnschen tekst; gevolgd door een toelichtende omschrijving van den inhoud dier Argumenta in het Duitsch.

Onder de boekbeoordeelingen van Hilgenfeld's hand is die van B. Weiss, Der Codex D in der AG., S. 621—634, gegroeid tot een leerrijke bijdrage voor onze kennis van den Cantabrigiensis. Heeft Blass Weiss bekeerd van zijn, nog in 1893 uitgesproken minachting van dien codex, Hilgenfeld zou hem eenige schreden verder willen leiden op den nu ingeslagen weg, al denkt hij zelf er niet aan, D overal te houden voor oorspronkelijker dan B en andere.

De steun door F. P. Badham hem verleend in diens S. Mark's Indebtedness to S. Matthew, doet hem bij herhaling juichen „als stervende, en zie, wij leven", S. 430, 618. Holsten, Weizsäcker, de onlangs overleden Sam. Davidson en nu weer Badham, — zij mogen naast en door Hilgenfeld worden genoemd als met hem strijdende vóór de erkenning der aloude, vóór Griesbach nooit geloochende orde: Mattheus, Marcus, Lucas. Zij zijn er ook nog, al beweren anderen in zeer wijden kring: *de* slotsom van *het* wetenschappelijk onderzoek is dat ons tweede Evangelie voorafging aan het eerste. Ware Hilgenfeld niet gewoon, tenzij bij uitzondering, niet te denken aan het kleine Nederland, hij zou ditmaal in den bond zijner vrienden ook A. D. Loman, H. U. Meyboom en mij hebben kunnen vermelden.

Tegenover veler streven in den jongsten tijd, inzonderheid van Joh. Weiss, om het zwaartepunt van Jezus' prediking naar de Synoptici te zoeken in zijn eschatologische verwachtingen, acht A. Klöpper het wenschelijk nog eens opzettelijk stil te staan bij de voornaamste teksten die licht verspreiden over *Das gegenwärtige und zukünftige Gottesreich in der Lehre Jesu bei den Synoptikern*, S. 355—410. Hij loochent niet dat Jezus, vooral in den aanvang en aan het einde van zijn predikend leven, een toekomstig godsrijk verwachtte, doch merkt op, hoe dit reeds aanstonds een ander karakter vertoonde dan bij den Dooper, al herhaalde hij diens woorden over de nabijheid van dat rijk. Het zou toch ook reeds in zijn dagen aanwezig moeten worden geacht. Beslissend zijn in dat opzicht Mt. 12 : 28 en Luc. 17 : 20—21 (S. 370—385). Leest men de gelijkenissen en andere woorden van Jezus in het dáár ontstoken licht, dan overtuigt men zich gemakkelijk, dat Jezus in den regel van het godsrijk sprak als een reeds aanwezig hoogste goed, een heil dat wel in de toekomst zou worden voltooid en bevestigd, maar niet eerst dan geopenbaard. Een leerrijke studie, en toch, gelijk alle andere van dien aard, ten slotte onbevredigend, omdat zij uitgaat van de onbewezen en niet waarschijnlijke onderstelling, dat Jezus alles heeft gezegd wat de Synoptici als zoodanig mededeelen, terwijl men geen rekening houdt met de mogelijkheid, dat het eschatologisch ideaal van Jezus, de apocalyptische opvatting van het godsrijk, voor het bewustheid der toen levende Christenen, althans goeddeels,

was omgezet in de verwachting van een godsrijk, beeld van het hoogste goed, te verwerven door den geloovige, reeds in de tegenwoordige huishouding op aarde.

Een nieuwe proeve van geleerd geknutsel ter verklaring van het vierde Evangelie geeft E. Linder: „Gesetz der Stoffteilung im Johannes-Evangelium", S. 444—454. Die „wet" ontsluiert het geheim: de schrijver wilde achtereenvolgens handelen over den profeet, H. 1—12, den koning, H. 13—19 : 30 en — den priester? Neen, 's mans wegen liggen dieper. Hij bedoelt — het paaschlam, H. 19 : 31 — H. 21. Zie maar: הפסח is in cijfers 5 + 80 + 60 + 8 = 153, het juiste getal der groote visschen, Joh. 21 : 11 herdacht!

H. König draagt een nieuwe hypothese voor, ter verklaring van wat de brieven aan de Kor. zeggen en onderstellen in zake „Der Verkehr des Paulus mit der Gemeinde zu Korinth", S. 481—554. Een belangrijke studie wellicht voor wie zich liever blijven bezighouden met dergelijke pogingen tot oplossing van het onoplosbare, dan zich eindelijk eens ernstig te verdiepen in het onderzoek naar de herkomst dier brieven. Maar voor wie deze leerden kennen als pseudepigrapha: zonder eenige waarde; alweer verloren moeite, waarvan niets ten goede komt aan onze kennis van het Paulinisme.

De *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Freiburg i. B. — J. C. B. Mohr. M. 6) gaf wederom, in 1897, een belangwekkende reeks populair wetenschappelijke verhandelingen, waaronder echter niet veel tot vermeerdering onzer kennis van de Oudchristelijke letterkunde. J. Kaftan beproefde de blijvende waarde der aloude logosleer in het licht te stellen, door haar verhouding tot het Evangelisch geloof onzer dagen te schetsen. Paul Chapuis stond stil bij de aanbidding van Christus en wees aan, hoe zij, wel is waar wortelt in het Oudchristelijk verleden, maar geen eisch is van het Christendom en veeleer moet worden losgelaten door wie er nog aan vasthouden. Inzonderheid verdient hier de aandacht het geschiedkundig overzicht van de besproken zede, theorie en praktijk, bij de Christenen der eerste twee eeuwen.

R. Schmid oefende kritiek op wat men uit de Confessiones van Augustinus pleegt af te leiden voor de geschiedenis zijner

bekeering. De nalezing geeft niet veel, volgens des schrijvers eigen bekentenis. „Aber auch wenig ist hier viel", trooste de lezer zich met hem.

F. Niebergall schreef eerst, S. 97—139, over de beteekenis, daarna, S. 461—512, over de noodzakelijkheid van Christus' kruisdood voor de geloovigen.

Hoe zich het denkbeeld eener ontwikkeling in de geschiedenis der theologie laat aanwijzen, zocht F. Schiele duidelijk te maken, S. 140—170.

M. Reischle beschreef uitvoerig den onder en tegen Ritschleanen gevoerden strijd over den „historischen" Jezus Christus als onmisbaren grondslag voor het geloof, S. 171—264, doch moest zich reeds in de volgende aflevering, S. 330—351, een Amica exegesis van Th. Häring laten welgevallen, ten aanzien van de vraag: of Jezus' opstanding behoort tot den grond van ons geloof.

Paul Schwartzkopff behandelde het geloof van Jezus aan den duivel en demonen. Een niet te ontkennen dwaling van den Heer, waaraan men zich evenwel niet behoeft te stooten, naar S. meent; want hij had haar gemeen met andere voorgangers en jongere tijdgenooten, en zij raakt slechts den vorm, niet den inhoud, der godsopenbaring ons door en in Jezus geschonken. Opmerkelijkst is misschien in deze verhandeling de gemakkelijkheid, waarmede S. onderscheidt tusschen hetgeen Jezus' tijdgenooten en hijzelf leerden op het stuk van gelooven in den duivel en demonen; een onderscheid dat natuurlijk geheel wegvalt en waarnaar het onderzoek veilig achterwege had kunnen blijven, toen het eenmaal vaststond dat wij beiden slechts, althans nagenoeg uitsluitend en zeker het best, kunnen leeren kennen uit dezelfde boeken, met name de Synoptische Evangelien. Alsof die ons gaven de ipsissima verba van Jezus!

Propter Christum schreef de redacteur, J. Gottschick, een bijdrage tot onze kennis van de leer der verzoening volgens Luther; en bij een volgende gelegenheid: *Paulinismus und Reformation*, ten betooge, tegenover den jeugdigen Paul Wernle (Der Christ und die Sünde bei Paulus, 1897), dat men wel degelijk de hervorming — bedoeld is die van Luther — mag blijven houden voor een vernieuwing van het Paulinisme. Er

is verschil in de leer der rechtvaardiging, maar de overeenstemming reikt verder en ligt dieper.

Nog gaf Häring zijn rede van 16 Febr. 1897, ter herdenking van den vierhonderdsten geboortedag van Melanchthon en Schian zijn referaat over den invloed der individualiteit op het verkrijgen en vormen van geloof.

Als Heft 3 van het eerste deel der Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, waarvan de uitgave, onder leiding van N. Bonwetsch en R. Seeberg, bij de firma A. Deichert te Leipzig, aan tijd noch ruimte zal zijn gebonden, zag het licht *Das Verhältniss der Römischen Kirche zu den Kleinasiatischen vor dem Nicaenischen Konzil. Antrittsvorlesung von Mag. theol.* A. Berendts, *in Dorpat*, 1898 (S. 26. M. 0.60). Een goed geschreven rede, waarvan de hoofdlijnen mij voorkomen met juistheid getrokken, al heb ik bedenkingen tegen bijzonderheden als de meening dat Petrus' verblijf te Rome in ieder geval van korten duur moet geweest zijn en de brieven van Ignatius geschreven in den dienst van het monarchaal episcopaat. Hoofdzaak is, uit die brieven en uit 1 Clemens, maar vooral uit het verloop van den strijd over de viering van het Paaschfeest tusschen Victor en Polycrates en van dien over den doop, bediend buiten de gemeenschap der Katholieke kerk, tusschen Stephanus I en Cyprianus, te laten zien hoe Rome van lieverlede haar gezag in het Oosten wist te doen gelden.

Terwijl wij nog altijd van een onzer medewerkers de aankondiging verwachten van zijn akademisch proefschrift: *Een bladzijde uit de wijsbegeerte der religie. Elementen tot de vorming eener religieus-filosofische wereldbeschouwing*, in den handel gebracht als *Levensbeschouwing* 1897, en van zijn kort daarop gevolgde *Studies*, een bundel verspreide en andere opstellen, verrast Dr. H. W. Ph. E. van den Bergh van Eysinga ons wederom met een nieuw geschrift: *Het Bankroet van Religie en Christendom in de Moderne Maatschappij*, Zutphen, J. H. A. Wansleven en Zoon. Ik vestig daarop reeds hier met een enkel woord de aandacht. Niet uit onverdeelde instemming. Noch omdat ik geen ernstige bedenkingen heb tegen den inhoud. Maar omdat de schrijver dezer klinkende historisch-wijsgeerig-

profetische proeve den vinger legt op meer dan éen wondeplek in het religieuse en niet-religieuse leven onzer dagen, terwijl hij niet verzuimt den weg te wijzen die z. i. tot herstel, althans tot beterschap kan leiden. De toenemende ongodsdienstigheid, zoo hooren wij betoogen, zal nog verergeren. Het supranaturalisme is onherroepelijk gevallen, de moderne richting machteloos gebleken. De vrijmetselarij kan ons niet helpen, noch eenige nieuwe mystiek. Zelfs Tolstoï niet. Heil is alleen te wachten .... van streng wijsgeerige studie.

Men leze en oordeele.

Hier is ruimschoots stof voor meer dan een, hetzij historische, hetzij wijsgeerige verhandeling.

Dr. van den Bergh gaf een uitnemend „Referaat", dat beurtelings pakt en prikkelt tot verzet.

De prijs van Krüger's Nachträge zur Gesch. d. altchr. Litt., bl. 341 vermeld, is niet M. 1.60, maar M. 0.60.

Het vierde deel van Herzog's Realencyklopaedie[3] in 18 deelen à M. 10 (Leipzig, J. C. Hinrichs) is thans compleet.

W. C. v. M.

IN MEMORIAM.

SIJTSE HOEKSTRA Bz.

(20 Augustus 1822—12 Juni 1898).

Deze aflevering van het Theologisch Tijdschrift mag het licht niet zien zonder dat daarin de ontslapen denker, wiens naam hierboven staat, eerbiedig en met groote dankbaarheid wordt herdacht. In den kring van nederlandsche godgeleerden, die dit tijdschrift in het leven riep, heeft hij zulk eene eerste plaats ingenomen. Dat Hoekstra van den aanvang af een der redacteurs was, sprak vanzelf. IJverig medewerker, schonk hij aan ons orgaan meer dan eene zijner belangrijkste studiën, zijne gedachten over wezen en methode der godsdienstleer, zijne verhandeling over het utiliteitsbeginsel, over de blijvende beteekenis van het evangelie des kruises, en zoovele meer. Maar daar is nog iets anders te zeggen. Alleen een eenzijdig spiritualisme kan voorbijzien, hoe ook eene godgeleerde school, zal zij eene macht wezen in den lande, noodig heeft wat men prestige noemt. Welnu, aan de moderne godgeleerdheid is vele jaren lang al het prestige ten goede gekomen, dat Hoekstra's naam ontleende aan zijne stupende geleerdheid, waartegen zelfs een zoo geleerd denker als Loman steeds zoo hoog heeft opgezien, aan zijn zeldzaam rijken en scherpzinnigen geest, aan het ontzag, door deze in kringen van hooggeleerden en hooggeplaatsten gewekt. En toch is dit alles nog van ondergeschikte beteekenis voor wie dankbaar hem herdenkt. De klaarheid, vrucht van zijne oorspronkelijkheid en van zijn louteren waarheidszin, waarmede Hoekstra belangrijke grondvragen op 't gebied van godsvrucht en zedelijk leven na 't onvermoeidst en het diepzinnigst onderzoek van vele jaren heeft behandeld, voor geene

diepten terugdeinzend, en niet maar gedachten en verschijnselen ontledend, neen! maar zoo dat hij in 't geen hij in menschen geest en gemoed ontdekte den vasten grondslag aan het licht bracht eener wereld- en levensbeschouwing, in zijne magistrale werken beschreven: daaraan denken wij 't eerst bij 't noemen van zijn naam. Wij, die zijn onderwijs hebben mogen volgen, mijne tijdgenooten en nog meer dan een geslacht na ons, ook aan de blijdschap en de vereering waarmede wij dat deden: hieraan, welk eene openbaring die lessen menigmaal voor ons waren; hoe hij ons bood wat wij nergens elders vonden; hoe wij in den kritieken tijd van 1860—1870 door hem gevrijwaard zijn voor verstandelijken twijfel, waartoe alle, ook het meest getemperde dogmatisme, dat der toenmalige ethische richting, zoo licht aanleiding geeft; hoe hij zoovelen als toen en later onder den invloed van zijne werken zijn gekomen heeft geleerd te lezen in 's menschen geest en hart of liever heeft geleerd wat zij daar lezen ook te verstaan. Doch de plaats, door Hoekstra in de geschiedenis van het godgeleerd denken hier te lande ingenomen, hoe hij b.v. het empirisme voor het idealisme deed wijken, en de duurzame waardij van zijne anthropocentrische wijsbegeerte van godsdienst en zedelijkheid: zij zijn niemand onbekend die in onze godgeleerdheid geen vreemdeling is, al mag deze of gene dienaangaande eerst tot helder inzicht zijn gekomen door de scherpzinnige uiteenzetting, die een van Hoekstra's begaafdste leerlingen, I. Molenaar, ten vorigen jare daarvan gaf. Molenaar liet in zijne studie geen van Hoekstra's vele werken, verhandelingen, redevoeringen onvermeld, voor haar geen van deze ongelezen of ongebruikt om de grond-denkbeelden van zijn leermeester in het licht te stellen. Naar die aflevering van de *Mannen van beteekenis* zij dan ook ieder verwezen, die H.'s beteekenis nog wil leeren kennen.

Toen Hoekstra in 1857 hoogleeraar werd, was hij voor velen in zijne kerkgemeenschap de vurig begeerde en de aangewezen man voor dat ambt, niet het minst voor Samuel Muller, wiens plaats hij moest innemen. Ook Scholten hoopte zeer hem benoemd te zien. Elders daarentegen was men bang voor den invloed van een denker, zoo onafhankelijk tegenover alle gezag van traditie en alle, ook godsdienstige, conventie. Hij was geenszins dadelijk na zijn studietijd, dien hij 1840—1845 te

Amsterdam doorbracht, begonnen te schrijven. Eerst sinds 1850 verscheen in de *Godgeleerde Bijdragen* en de *Jaarboeken voor wetensch. theologie* nu en dan een enkel artikel van zijne hand, meestal (evenals zijne bijdragen in *Licht*, *Liefde*, *Leven* en straks zijne populaire geschriften *Het geloof des harten*, *De Leer des Evangelies* enz.) bewijzen van zijne even diepe als toen ter tijde nieuwe en frissche bijbelkennis. Bijbelsche godgeleerdheid: dat is aanvankelijk Hoekstra's studievak geweest en eigenlijk heeft zij nooit opgehouden dat te zijn. 't Waren de dagen der exegese van woorden en begrippen, maar ook van de groningsche, die waarheden zocht *voor* het hart. Hoekstra daarentegen vond — ook in zijne diepzinnige preeken met haar toen voor een denkend gehoor zoo verrassenden inhoud — overal in de Schrift behoeften, ervaringen, gedachten *van* het menschen*hart* en daaraan correspondeerende voorstellingen en inzichten. En naast bijbelsche godgeleerdheid moet toen reeds een geheel ander gebied hem hebben in beslag genomen. In 1857 spreekt hij reeds in de *Godg. Bijdr.* van „zijne" wijsbegeerte, waarmede hij nog op verre na niet gereed is. Dat duidt wel aan wat hem voor den geest stond als de richting, aan zijn arbeid te geven; evenals wanneer hij in 1862 (voorr. van *De zedelijke idee*) het volkomen natuurlijk vindt dat hem de vraag zal worden gedaan, waarom hij niet aan de bearbeiding van de zedeleer in haar geheel zijne krachten wijdde.

Ik zou niet weten te zeggen, wie van Hoekstra's leermeesters op den gang zijner studiën veel invloed hebben geoefend, al is 't mij niet onbekend met hoeveel hoogschatting hij steeds b.v. van Roorda heeft gesproken en hoe innige vereering hij levenslang Muller, ook om diens kennis, heeft toegedragen. Evenmin weet ik eenig wijsgeer of godgeleerde te noemen, van wien hij in de richting zijner wetenschap afhankelijk zou zijn geweest. Receptief was hij anders in hooge mate. Iedere bladzijde van zijne werken bewijst het, gelijk zij getuigt van zijne zeldzame belezenheid. En hij is dat geweest zonder onderscheid te maken, zonder er ook maar over te denken van welke richting of zijde of kleur de werken waren, die hem stof voor zijne onderzoekingen konden bieden of waaruit hij bijdragen tot verheldering, ik moest liever zeggen: tot verdieping van zijne inzichten kon putten. Onafhankelijk onderzoeker bovenal,

waarlijk niet in den zin van eenige stroefheid van karakter, die de voorlichting van anderen afwijst, maar in dien van den strengen waarheidszin die afkeerig is van algemeene stellingen, van inzichten die niet volkomen zijne eigene geworden waren, is hij wel nulli addictus scholae geweest, heeft hij wel ieder verschijnsel en iedere bijzonderheid zelf tot in den grond onderzocht en willen kennen, eer hij daaraan plaats gaf in zijne uitgegeven studiën. Hij heeft steeds in alle dingen zich een eigen weg gekozen, gemaakt; heeft nooit een anderen dan dien eigen weg gevolgd. Vandaar dat kritieken hem niet deerden: hij bleef, in zijn onderwerp opgaande, stil voortgaan op dien eigen weg. Wist een ander er meer van, des te beter, meende hij. Vandaar dat men in al zijne geschriften uit al die veertig jaren, reeds in de oudste (de katechisatieboekjes) denzelfden auteur terugvindt. Maar vandaar ook het gemis van beslistheid in vele van zijne conclusiën en dit naast de grootste beslistheid in zijn oordeel over argumenten, overwegingen, motieven. Alle gronden en tegengronden, alle met dezelfde verzekerheid als juist en waar aangewezen: verder kwam hij dikwijls niet. Natuurlijk. Hoe kon het anders bij den man, die ieder bezwaar tegen 't geen hem waarschijnlijk voorkwam of tegen 't geen in zijne algemeener beschouwingen paste met zijn volle gewicht liet wegen, zonder eenig vooroordeel erkende, geheel onbewimpeld uitsprak?

Hoekstra is veel meer geleerde en denker dan hoogleeraar geweest, als men onder deze laatste benaming iemand verstaat, die zich tot taak stelt studenten tot hunne wetenschappelijke of maatschappelijke taak te vormen door zich met ieder van hen persoonlijk te bemoeien. Op hen had de inhoud zijner diktaten invloed, niet tenzij op een zeer enkele zijn persoon, dien zij niet kenden zoomin als hij hen. En nog veel minder heeft hij met hetgeen hij heeft gedaan en geschreven ooit beoogd op te treden als leider van eene godsdienstige of kerkelijke partij. Geheel anders dan zijne vrienden Loman en Kuenen dacht hij er niet aan in eene bepaalde „richting" rechtstreekschen invloed te oefenen op maatschappij of kerk of godsdienstig volksleven. Een zoo grondig mogelijk inzicht in 's menschen geestelijk leven en gemoedsbestaan, en in 't geen in den bijbel en bij de denkers van alle tijden daaruit en daarover is aan het woord gekomen:

daarom is het hem te doen geweest. Voorts, natuurlijk, om die inzichten, waarvan hij wel wist dat zij voor een goed deel nieuw waren en slechts het eigendom van weinigen, ook van alle godgeleerden konden zijn, te verbreiden. Of velen al dan niet het oog voor die inzichten openden, dat was hunne zaak: er voor te ijveren dat zij wel zoo deden, niet de zijne. Gloed en bezieling zijn er zeker in zijne werken genoeg; ook twijfel ik er niet aan of Hoekstra is een geloovige geweest; hij zal ook wel hart hebben gehad voor de godsvrucht in ons volksleven, voor de edele en breede idealen b.v. van Loman. Maar de warmte in zijne geschriften is toch niet die van het geloovig gemoed: de pathos daarin niet die van het hart, dat voor zielen of voor de natie iets wil bereiken. Wijsgeerige en godgeleerde en zielkundige inzichten, van wier juistheid hij na veel onderzoek overtuigd was, maar die — niemand die het beter wist dan hij zelf, — juist doordat het inzichten zijn, voor iemands godsvrucht toch in den regel alleen van secundair belang zijn, hen golden zijne liefde en zijn hart. Men heeft er zeker nooit over gedacht Hoekstra voorzitter van den Protestantenbond te maken. Waren Loman en Kuenen voor die plaats aangewezen: Hoekstra zal wel kwalijk geweten hebben, dat er zulk eene instelling als die bond bestaat. Maar evenmin kan ik althans mij Loman en Kuenen voorstellen, Zondag op Zondag in de kerk aanwezig even goed onder 't gehoor van rechtzinnige als van vrijzinnige predikers zonder van zulk verschil van richting ook maar notitie te nemen. Dat verschil liet hem volslagen koud of merkte hij nauwelijks op: waarmede zijne polemiek tegen Dr. J. Cramer geenszins in strijd is. Niet natuurlijk dit andere, of verstandig dan wel gedachteloos werd gepreekt. Toen Hoekstra in 1892 zijn ambt neerlegde, kon hij dan ook verklaren, dat hij nooit zijne studenten voor eene richting had pogen te winnen, nooit hen modern had willen maken, hun alleen liefde had willen inprenten voor het Evangelie en voor onzen Heer Jezus Christus. Zoo heeft hij dan ook in de godsdienstige beweging ten onzent in 't geheel niet rechtstreeks of in het groot ingegrepen of kunnen ingrijpen, behalve misschien in een enkel opstel over het dusgenaamde godsdienstig gevoel en in dat over het utilisme. En de ethische richting ging geheel buiten zijn gedachtenkring om.

Maar is hij zoo nooit, ook niet b.v. op modernen-vergaderingen, eene macht geweest, die voor 't oogenblik zich deed gelden en imponeerde: hij was meer: een invloed, die de geesten aan het denken bracht, dikwijls eerst in stilheid en langzamerhand werkend, totdat straks dat denken bleek in andere richting te zijn geleid en in die verandering eerst achterna de vrucht van indrukken uit Hoekstra's werken werd erkend.

Wat deze laatsten aangaat, op die uit zijn bloeitijd, zijne *Bronnen en Grondslagen* en *Hoop der onsterfelijkheid*, voorafgegaan door *Vrijheid enzv.* en *De zedelijke idee* en begeleid door tal van verhandelingen in *Theol. Tijdschrift*, *Gids* enzv. zijn na eene tusschenruimte van vele jaren andere uitgaven gevolgd. Ik bedoel de *Zedeleer*, de *Geschiedenis van de zedeleer*, de *Wijsgeerige godsdienstleer* en de *Christelijke geloofsleer*. 't Is bekend, hoe deze menigeen hebben teleurgesteld. Werd toch niet te veel vergeten, dat zij waren opgesteld niet voor gevormde godgeleerden, maar voor aankomende studenten; hoe nuttig zij in hun tijd, en ik zou meenen toen niet alleen, voor dezen waren; hoe zij hier en daar zijn herzien in tijden, waarin Hoekstra na de jarenlange misschien overmatige inspanning van zijn sterken geest reeds lijdende was? Niet onvermeld mogen hier verder blijven zijne scherpzinnige studiën over ontstaan en onderlinge verwantschap van sommige bijbelboeken; zijne kennis van Pindarus en de grieksche treurspeldichters, door vakgeleerden zoo gehuldigd; eindelijk zijne *Beginselen en Leer der oude Doopsgezinden*, waarin Hoekstra met zulk een noest geduld uit al de werken en bekentenissen dier 16de eeuwsche leeken hunne denkbeelden heeft opgedolven. Dezen laatsten omvangrijken arbeid verrichtte hij, die anders geen geschiedvorscher was, tusschen zijne andersoortige studiën in. En ook daarin als in alles wat hij uitgaf treft die rijkdom van gedachten, opmerkingen, aanhalingen, die telkens den lezer evenzeer kennis mededeelt als hij hem aan 't denken brengt.

Doch iets geheel anders moet ten slotte hier worden gezegd. Deze denker en geleerde is ook een goed man geweest. Geene andere herinnering bewaar ik van hem, hoewel ik niet behoord heb tot zijn engsten kring, tot die enkelen, met wie hij vertrouwelijk was en die gedurig hebben mogen lezen in zijn hart. Van dat hart, van zijn gemoed liet Hoekstra aan hen,

die met hem in aanraking kwamen, met uitzondering altoos van die weinigen, nooit iets merken. Ik heb niet te vragen, hoe dat kwam en daarover verder niet te spreken. Maar indien er klagen over zijne luimigheid, waar zij stemmigheid hadden verwacht, over zijn luchtigen toon, over zijne ongevoeligheid: ik zou daartegenover bewijzen kunnen aanvoeren van de beminlijkste trouw, van de vriendelijkste hulpvaardigheid, van de meest argelooze goedheid. De meesten hebben alleen zijne eigenaardige figuur gekend; menigeen ook, hoe hij neen! niet het hart, maar zijne opwellingen en indrukken op de tong had, bedachtzaam zeker niet, maar nog meer vreemd aan alle berekening; een man, die zich in de kleinen en ook in kleine dingen verblijden kon. Maar sommigen weten van hem zooveel meer. Hoe hij eene ziel was zonder naijver en zonder rancune, die ieder gaarne zijn recht gunde en zijne eer, die maar begon met iedereen goed en braaf en knap te vinden, alhartig en met een vriendelijk hart. Een man, in wiens tegenwoordigheid nooit iemand, geloof ik, onder den indruk is gekomen van het hooge zelfgevoel van den grooten geleerde, laat staan van iets dat ook maar zweemt naar geestelijken hoogmoed; een die niet naar rechts of links keek om angstvallig zijn weg te kiezen; die bij 't herdenken van zijne geschriften het liefste aandenken had aan zijn populair *Geloof des Harten.* Een denker, die waarlijk niet zijne meeste vereering aan de wetenschap, allerminst aan zijn eigen denken schonk; die in anderen niet de geleerdheid maar het hart het hoogst schatte; en die dan ook zelf het innigst is liefgehad ja! door mannen van wetenschap en geestesontwikkeling, — weer denk ik hier aan zijne trouwe vrienden Loman, de Hoop Scheffer, Hoekstra's naasten ambtgenoot, aan anderen, — maar waarlijk niet alleen om zijne geleerdheid, niet om zijne hooge wetenschap, maar om 't geen zij wisten van zijn hart; het meest bemind door wie hem het best, het vertrouwelijkst hebben gekend. Daar ligt het beste van zijne nagedachtenis. Gelukkig hij, van wien dat mag gelden!

Amsterdam, Juni 1898. S. Cramer.

DE SPREUKEN VAN SEXTUS.

Schrijvende tegen Celsus brengt Origenes ergens in herinnering een χαριεστάτη γνώμη, waarvan hij beweert, dat οἱ πολλοὶ τῶν χριστιανῶν haar weten te vinden ἐν ταῖς Σέκστου γνώμαις [1]). Bedoelde spreuk houdt in, dat het nuttigen van vleeschspijzen wel niet volstrekt verkeerd, maar toch weinig aanbevelenswaardig is. Elders haalt hij een woord met ascetische strekking, dat aan Matth. 18 : 8, 9 herinnert, aan met de verzekering: Φησὶ δὲ Σέξτος ἐν ταῖς γνώμαις βιβλίῳ φερομένῳ παρὰ πολλοῖς ὡς δοκίμῳ, en straks een soortgelijk als te lezen ἐν τῷ αὐτῷ βιβλίῳ [2]). Het boek, waaruit hij citeert, genoot dus bij zijn christelijke lezers zekere vermaardheid en was mede door hem zelven niet zonder vrucht gebruikt. Aangaande den persoon des schrijvers evenwel laat hij zich niet nader uit.

Evenmin doen dit christelijke schrijvers vóór hem.

Daarentegen zijn lateren overvloediger in hun mededeelingen, maar, gelijk zoo menigmaal in dergelijke gevallen, hunne onthullingen zijn meer geschikt om ons in de duisternis te brengen, dan in het licht.

Aangezocht om voor een heilbegeerige lezeres een gemakkelijk te verteren en tegelijk stichtelijk geschrift op te stellen — ubi neque laboraret in intellegendo et tamen proficeret in legendo — meende Rufinus niet beter te kunnen doen dan Sextus in het latijn te vertalen. Tot nadere toelichting laat hij op de mededeeling van dat plan volgen: „quem Sextum ipsum esse tradunt, qui apud vos, id est in urbe Roma, Xystus vocatur, episcopi et martyris gloria decoratus.” Het boek zelf omschrijft hij als zoo beknopt, dat ieder vers zinrijk is op zich

1) c. Cels. VIII 30.

2) In Matth. 19 : 3.

zelf, zoo pittig, dat een enkele spreuk tot heiliging van een geheel leven kan volstaan, zoo helder, dat het aan elk voorwendsel tot misverstand ontbreekt. Hij zou willen, dat het van zijn lezeres zoo onafscheidelijk werd als de ring aan hare hand, die niet afgelegd wordt dan om een plaats te erlangen onder de hoogst te waardeeren schatten. Na bijvoeging van eenige nuttige lessen van een vromen vader aan zijn zoon, meent hij aan het geheel den naam van *Anulus* of *Enchiridion* te mogen geven [1]).

Zoo had dan de overlevering de onder christenen in omloop zijnde en met voorliefde gebruikte spreukverzameling, die op naam van zekeren Sextus [2]) stond, in verband gebracht met den romeinschen bisschop Xystus, omstreeks het jaar 125 [3]), op zijn beurt misschien weer verward met Sixtus II, die in 256 als martelaar viel [4]).

Rufinus kon tegen zulk een vereenzelviging of verwisseling geen bezwaren hebben, maar zij was weinig naar den smaak van mannen met fijnere dogmatische voelhorens dan de zijne, levende in den tijd der Origenistische of Pelagiaansche twisten, en dat te minder, naarmate misschien het veel gelezen en gecopiëerd geschrift van de wisseling der kerkelijke leeringen meer den invloed ondervonden had. Hiëronymus althans neemt het hem zeer kwalijk en geeft tot driemalen toe aan zijn verontwaardiging lucht, in een toon, waaraan van de oude vriendschap tusschen de beide mannen niets meer te bespeuren is. „Miserabilis grunnius" heet Rufinus bij hem ergens, als vertaler van „Sexti Pythagorici sententiolae," omdat hij die dwaselijk op naam van den martelaar Xystus stelde, „non considerans in toto volumine, quod in duas partes frustra divisit, Christi nomen et apostolorum omnino reticeri." Wat breeder geformuleerd luidt de aanklacht tegen de Spreuken bij herhaling: „Nulla Christi, nulla Spiritus sancti, nulla Dei patris,

1) Rufini Prologus.

2) Over het hoofd der zoogenaamde Sextiërs, waarmede o. a. *M. Ott* (Charakter und Ursprung der Sprüche des Philosophen Sextius, Programm des Gymnasiums in Rottweil, 1861—63) dezen Sextus vereenzelvigd heeft, zie *Zeller*, Phil. der Griechen III 1 S. 675 ff.

3) *Lipsius*, Chronologie der Röm. Bischöfe S. 190.

4) *v. Ryssel*, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1895 S. 619.

nulla patriarcharum, prophetarum et apostolorum fit mentio." Niets christelijks vond Hiëronymus in de gansche spreukverzameling. Mocht de auteur al een „homo gentilissimus" heeten en zijn werk „multa de perfectione" bevatten, wat hij schreef was niettemin „juxta dogma Pythagoricorum, qui hominem exaequant Deo." Aan zulk een werk ingang te verschaffen onder den naam van een christelijken martelaar stond gelijk met christenen te laten drinken „de aureo calice Babylonis" [1]).

Maakt deze polemiek reeds den indruk van meer door antipathie tegen Rufinus dan door gegronde reden tot bestrijding van de spreukverzameling in quaestie te zijn ingegeven, ook Augustinus kwam tusschen zijn waardeering van het populair geschrift en zijn afkeer van de ketterij in den knel. Pelagius toch placht van deze spreuken van Sextus een dankbaar gebruik te maken. Augustinus zag geen kans hem dit wapen uit de hand te slaan zoolang hij zich gebonden voelde aan de overlevering, die van Xystus den bisschop en martelaar sprak. Hoogstens kon hij met zijn tegenstander treden in exegetisch debat [2]). Het moet hem dus aangenaam geweest zijn later te kunnen verklaren: „Verba quaedam quae velut Sixti Romani episcopi et martyris Pelagius posuit ita defendi, tanquam revera ejusdem Sixti essent, id enim putaveram, sed postea legi philosophi esse, non Xysti christiani" [3]). Weer later zal Isidorus Hispalensis zich op het voorbeeld van Augustinus beroepen, als hij de spreukverzameling bij rechtzinnige christenen ten gebruike aanbeveelt, onder voorwaarde dat zij zich wachten voor wat „haeretici contra ecclesiasticam fidem opusculo inseruerunt" [4]). Zooveel inschikkelijkheid betoont hij, schoon wetende van lieden — misschien dacht hij aan het decretum Gelasii [5]) — die het werk „ab haereticis, non a Xysto" geschreven achtten.

Een boek, dat gedurende zooveel eeuwen lectuur verschaft heeft aan heilbegeerige christenen en zoo bij herhaling de aandacht trok van beroemde kerkvaders, mag zeker aanspraak maken op de belangstelling van theologen. Daar komt bij, dat

---

1) adv. Jovinianum I in fine; in Ezech. VI 18; in Jerem. IV 22; epist. ad Ctesiphontem.

2) de natura et gratia c. 64 (77).

3) Retract, I II c. 42,

4) de vir. ill. 1.

5) VII 24.

op het gebied van zijn geschiedenis in de laatste jaren ontdekkingen gedaan zijn, waarvan zoover ik weet ons vaderland, althans de theologische wereld in ons vaderland, nog geen kennis genomen heeft. Ook zonder rechtstreeks nieuw licht te ontsteken, 't welk philologen zich kunnen ten nutte maken, doe ik dus zeker geen overbodig werk, wanneer ik de lezers van dit tijdschrift eenigermate tracht te oriënteeren in de Sextus-litteratuur, daaronder verstaande zoowel de spreuken zelve als wat daarover onder deskundigen verhandeld is. Ik begin met ter inleiding het een en ander in herinnering te brengen over de gnomologie in het algemeen.

Niet de Israëlieten alleen konden zich beroemen van hunne wijzen woorden te bezitten, die „gelijk prikkelen en gelijk nagelen diep ingeslagen" waren in de volksoverlevering; niet de eerste christenen alleen hadden met hen te beschikken over reeksen kernspreuken, waarmede zij hoofdstukken als de Bergrede of als de paraenetische gedeelten hunner brieven konden samenstellen, geheel de klassieke wereld, de Romeinsche zoowel als de Grieksche, was van kort geformuleerde zedelessen vol. Van het γνῶθι σεαυτόν in het aloude Delphi tot diep in de middeleeuwen vloeiden ze als een breede stroom. Verzamelingen van ἀποφθέγματα en γνῶμαι, van proverbia en sententiae van allerlei aard zagen het licht. Men behoeft slechts de handboeken over litteratuur-geschiedenis, een Teuffel voor de Romeinsche, een Christ en een Krumbacher voor de vroegere en de latere Grieksche, te raadplegen en men vindt titels in menigte vermeld. Van *Sententiae Varronis* en *Pubilii Syri* spreekt Teuffel [1]). De eersten noemt hij ten getale van 160, de laatsten van 700, nog overig van 1000. Christ somt verschillende anthologieën en „Sentenzensammlungen" op, waaronder op naam van Plutarchus, Favorinus, Democritus, Isocrates, Epictetus. Die van Johannes Stobaeus heet niet weinig bevat te hebben, dat „älteren Sammlungen entnommen" was. Johannes Damascenus zal voor zijn *Parallela* „ausser Stobaios noch manche inzwischen verloren gegangene Sammlung benutzt" hebben [2]). Daarmee zijn

1) Gesch. der Röm. Litt. 1882, S. 283, 408 f.
2) Gesch. der Gr. Litt. bis auf die zeit Justinians, 1890, S. 707 f.

wij reeds gekomen tot in de tiende eeuw. Tusschen beide 't laatst genoemde mannen noemt Krumbacher nog Maximus, omstreeks 645, en hij laat er op volgen Antonius, naar zijn werk bijgenaamd Melissa. Voorts Johannes Georgides, Macarius, Michael Apostolius [1]). De lijst is met namen van ondergeschikte beteekenis aan te vullen. Wel zijn niet al de hier bedoelde verzamelingen met *Spreuken* of *Prediker* op ééne lijn te stellen. Behalve zedelessen of lessen van levenswijsheid werden ook citaten van anderen aard bijeengelezen, verklaringen van geleerden, ontboezemingen van mannen van name, kwinkslagen, soms ook „facetiae vel potius ineptiae". De grenzen zijn op dit gebied niet gemakkelijk te trekken. Het vluchtig beeld werd hier slechts ontworpen om te dienen als achtergrond of als omlijsting, waartegen de spreukverzameling van Sextus te levendiger kan uitkomen.

De belangstelling in deze verzameling is sinds de dagen van Augustinus of Isidorus niet verdwenen. Toen de Bonnsche hoogleeraar Gildemeister er in 1873 een uitgave van bezorgde, kon hij tusschen de jaren 1502 en 1860 niet minder dan 28 edities opsommen, die aan de zijne voorafgingen en waarvan hij de helft in eigen persoon bij zijn voorbereidende studiën raadpleegde [2]). Die allen golden de vertaling van Rufinus. Maar behalve deze Latijnsche redactie, in minstens 14 handschriften uit de 7de en volgende eeuwen tot ons gekomen, zijn er ook nog een paar Syrische, een meer beknopte en een breedere, afkomstig uit de 5de of 6de eeuw onzer jaartelling [3]), in ruim 20 manuscripten bewaard. Zij werden voor de geleerde wereld toegankelijk gemaakt door een uitgave van Lagarde, in zijn *Analecta Syriaca*. Die uitgave dagteekent van 1858 en kon dus mede door Gildemeister worden gebruikt. Zoo waren er in den loop der eeuwen heel wat krachten aan de Sententiën van Sextus gewijd en het was slechts de opflikkering eener traditioneele belangstelling, toen in de laatste decenniën de eene geleerde na de andere er zich mee bezighield.

Groote verdiensten heeft in dezen de reeds genoemde Joan-

1) Gesch. d. Byz. Litt. 1891, S. 289 f.
2) Sexti sententiarum recensiones Latinam, Graecam, Syriacas, p. LI s.
3) *v. Ryssel*, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1895, S. 626 ff.

nes Gildemeister. Als man van exacte wetenschap toog hij aan het werk. Met de grootste nauwkeurigheid vergeleek hij de Latijnsche handschriften, die hij een voor een opsomt en beschrijft. Ook wat Lagarde ontdekte en voorts wat clarissimus Wright in zijn Catal. of Syr. Mss. in the Br. Mus. vol. II, 1871 van verdere Syrische recensies te vertellen weet, deelt hij mee. De Latijnsche vertaling der Syrische redactiën nam hij als tegenhanger van Rufinus' lezingen aan den voet der bladzijden ter aanvulling en ter vergelijking op. En ook wat hij aan Grieksche teksten vermocht machtig te worden. In een brief van Porphyrius aan Marcellus bij Stobaeus, bij Jamblichus en Hiërocles, bij Maximus, Antonius, Johannes Damascenus, Georgides en dergelijke auteurs, bij Origenes en Clemens Alexandrinus, in zekere *γνῶμαι σοφῶν*, door Boissonade uitgegeven, vond hij hetzij op den eigen naam van Sextus gestelde, hetzij aan Pythagoras of anderen toegeschreven, hetzij anoniem gehouden spreuken, die overeenkwamen met wat bij Rufinus te lezen stond. Deze allen zocht hij zorgvuldig bijeen en nam ze ter behoorlijker plaatse als parallelen van de Latijnsche vertalingen op. Zoo kon hij op zijn titel naar waarheid verklaren: „recensiones Latinam, Graecam, Syriacas conjunctim exhibuit."

Een dergelijke uitgave moest weer nieuwe belangstelling wekken. Door haar geinspireerd gaf J. R. Tobler den *Annulus Rufi* als feestgave ter gelegenheid van het vierhonderdjarig bestaan der Tubingsche Universiteit. Hij meende zeker aantal trilogieën, wier „Einzel-Sentenzen sich .... durch besondere Sprachfärbung, kurzen prägnanten Inhalt, vielfach entschieden polemisch-vindicatorische Haltung" en door „mehr Thesen- als gnomische Sentenzenform" onderscheidden, te zamen 19 of 57 spreuken, als „Urgut des Annulus" van de overigen te mogen afzonderen, in dezen misschien onder den invloed van practijken op het gebied der Nieuw testamentische critiek [1]). Zeller, in zijn derden druk van *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, wijdde aan het onderwerp een uitvoerige noot [2]). Maar vooral maakte zich Antonius Elter verdienstelijk, wien daarenboven de fortuin op een zeer bijzondere wijze genadig was. Roemde hij het werk van zijn ambtgenoot

1) 1879, p. IX. 2) 1880, III 1, S. 677 ff.

Gildemeister met de woorden: „ita edidit ut nil nisi ipsa Graeca verba desiderari dixeris", hij kon er op laten volgen: „Graecas Sexti sententias ipse in codice Vaticano 742 repperi d. XV m. Decembris 1880, eodem die quo primum Ignatio Guidi duce augustam illam bibliothecam ingressus sum". Wat Gildemeister met zeer veel moeite en gering succes had gepoogd machtig te worden, werd hem den eersten dag den besten, dat hij het Vaticaan bezocht, als in den schoot geworpen. Na zulk een vondst lag een nieuwe uitgave der spreukverzameling voor de hand. Gildemeister zelf was de eerste, die er den gelukkigen vinder toe opwekte. Zij verscheen in 1892 onder den titel *Gnomica I, Sexti Pythagorici, Clitarchi, Euagrii Pontici Sententiae. Gnomica II* sloot er weldra met *Epicteti et Moschonis quae feruntur sententiae* bij aan.

De vermelding van zooveel namen op de titels hing samen met het feit, dat de spreuken van Sextus bleken op allerlei wijze in andere spreukverzamelingen opgenomen en er mee saamgesmolten te zijn. De ontdekking van een Grieksch origineel, bestaande uit de 451 spreuken, die Rufinus vertolkte, en uit nog 159 daarenboven, tegader ongeveer overeenkomende met wat de Syrische redactiën in aansluiting aan en ter aanvulling van Rufinus geleverd hadden, stelde eerst recht in staat om de vertalingen en de overlevering te controleeren en de geschiedenis van dezen tak van litteratuur te onthullen. Naar alle zijden ontstak Elter door zijn gelukkige vinding licht.

In afwachting van wat hij verder beloofde te zullen geven zetten intusschen anderen de onderzoekingen voort. Zoo Paul Wendland, die constateerde, dat niet alleen de Syrische bewerkingen een christelijke hand verraden, maar ook reeds het door Elter openbaar gemaakte Grieksche origineel. De sterke ascetische strekking daarvan deed hem, in verband met zekere Stoicijnsche uitdrukkingen en leeringen en Platonische voorstellingen en ideeën, denken aan dezelfde „Verbindung des Hellenismus mit dem Christenthum", die ook bij Clemens Alexandrinus te bespeuren valt. Op grond van deze overeenkomst achtte hij den tegenwoordigen Griekschen vorm der spreukverzameling afkomstig uit christelijke kringen in het laatst der tweede eeuw, wat zijns inziens niet buitensloot, dat de auctor primarius een heiden, met name overeenkomstig de

overlevering, een Pythagoraeër kon zijn geweest [1]). Na Wendland voelde weer de Zurichsche hoogleeraar v. Ryssel zich gedrongen de vertaling, die Gildemeister van de Syrische lezing der spreuken gegeven had, gebruik makende van de betere hulpmiddelen, die te zijner beschikking stonden, te herzien, en dat te eer, daar Elter, op die vertaling ook waar zij foutief was voortbouwende, naar zijn oordeel niet altijd het rechte getroffen had. Aan die behoefte danken wij, behalve eenige massieve bladzijden ter inleiding, in Hilgenfeld's Zeitschrift *Die Syrische Uebersetzung der Sextussentenzen* [2]), een bewerking waardoor tevens de merkwaardige spreukverzameling ook toegankelijk geworden is voor wie niet tot de vakgeleerden behooren, voor geheel het verder belangstellend publiek.

Tot dat publiek reken ik als mede er toe behoorend een groot deel der lezers van dit Tijdschrift. Terwijl ik de specialiteiten verwijs naar de boven beschreven litteratuur, zal ik trachten door een reproductie der spreuken van Sextus in Nederlandsche vertaling eenig denkbeeld te geven van den aard der stichting, die in de eerste eeuwen onzer jaartelling door heidenen en christenen gelijkelijk werd gezocht. Evenwel zal ik dat niet doen met behoud der oorspronkelijke orde, die immers ter nauwernood orde heeten mag, maar zoo, dat door bijeenvoeging van het gelijksoortige min of meer een beeld voor den dag komt van de geloofs- en zedeleer, die door de schrijvers, en dus ook in de kringen waar men hun werk waardeerde, gehuldigd werd. Door die behandeling zal tevens het geheel aan leesbaarheid winnen. Ofschoon zekere korreligheid in een artikel als het hier beoogde kwalijk te vermijden zal zijn, onderstel ik toch dat er geen bovenmatige inspanning gevorderd wordt om, geleid door den gedachtengang, die als een draad door de kralen zich slingert, de bladzijden, die eenige hondertallen spreuken te lezen geven, te volgen tot aan het eind.

Wat aangaande God geleeraard wordt, om met deze hoofdzaak te beginnen, is volstrekt monotheisme.

---

1) Berl. Philol. Wochenschr. 1893, n°. 8. Theol. Litteraturzeitung 1893, n°. 20.
2) 1895, S. 617 ff.; 1896, S. 568 ff.; 1897, S 131 ff.

„Eén is onder de dingen, die bestaan, het wijsste en beste, één is derhalve ook God. Een tweede alleenheerschende macht [1]) kan niet bestaan. Het éene der eenheid zelve is God (556—8). Onbekendheid met God heeft een menigte van Goden geschapen (567). Een geloovig man dient Eénen, die boven alles gaat (587). Een polytheistisch mensch is een atheist (599)."

Het wezen van die Hoogste macht te omschrijven gaat evenwel menschelijk vermogen te boven.

„Gods grootheid zoudt gij niet vinden, al kondt gij op vleugelen zweven (27). Zoek Gods naam niet, want gij zoudt dien niet vinden; al wat bij name genoemd wordt, wordt door een meerdere genoemd, waarbij aan de eene zijde gesproken, aan de andere zijde geluisterd wordt; wie heeft dan God bij name genoemd? *God* is niet de naam Gods, maar een meening aangaande God (28)" [2]).

Daarom is over God te spreken slechts onder een nadrukkelijk voorbehoud geoorloofd. Hier voegt de hoogste ernst en reine zin. De profane menigte blijve geweerd.

„Zonder u te reinigen van booze werken zult gij geen woord over God uiten (356, 173, 590). De wijze man eert God ook als hij zwijgt (427, verg. 578, 589). De kennis van God maakt den mensch kort van woorden (430, verg. 431). Spreek over God zooals 't betaamt (586). Spreek geen woord over God tot iemand, die Gods bestaan niet erkent (354, verg. 358, 365, 401, 407, 451). Waag het niet onder de groote massa over God te spreken (360, 350)." En allerminst natuurlijk een woord ten nadeele van God. „Dood zijn bij God degenen, door wie de naam Gods gelasterd wordt (175). Niemand is wel bij machte God kwaad te doen, maar allergoddeloost is de lasteraar, want hij deed al wat hij vermocht (85)."

Onder zulk voorbehoud mag beproefd worden in gebrekkige taal en bij benadering onder woorden te brengen, wat het hart gevoelt aangaande het Hoogste wezen, dat de bron moet zijn van al wat bestaat, de bron in elk geval van al wat heilig is en goed. 't Geldt hier het Absolute.

„Zoek dan niets in God, wat er niet is (29). God is een eeuwig wezen, een zalig God, en hij is vóór allen tijd en alle

---

1) μοναρχοῦν. 2) Verg. Clem. Hom. X, 15.

wording zalig (560). De rede Gods beweegt zich van zelf en eeuwig (559). De rede Gods is vóór alles wijs (563). Gelijk God de rede is, die van zelf bewogen wordt, zoo heeft hij ook een zelfstandig bestaan (26, 562). Geloof niet dat God ooit zonder gewaarwording is (25). God is het licht der wijsheid, dat geen tegenstrijdigheid in zich bevat (30)."

Hij moet de oorzaak zijn van alles, de hoogste zorgende macht.

„Het noodlot heerscht niet over Gods genade, in dat geval immers ook over God (436b). Wie meent dat God bestaat en niets met hem in betrekking acht, is niet anders dan een atheist (380). Het is een slecht mensch, die van Gods voorzienigheid niet weten wil (312). Door Gods wijsheid vaart alles wel, door Gods macht is alles sterk (565). Het wezen Gods is de kracht van het bestaande, onontvankelijk voor lijden (566)."

Maar vooral de menschheid is het voorwerp van zijn zorgen. „Al wat God gemaakt heeft, heeft hij ten behoeve van de menschen gemaakt (31). Het is Gode eigen zalig te maken [1]) die hij verkiest (373)." Daarbij beoogt hij vooral hun geestelijk goed. Het monotheisme dat hier verkondigd wordt is een ethisch monotheisme. „God is een bron van alle goede dingen (561). God is de gids van een rechtvaardige gezindheid (582). God is de leidsman bij de goede handelingen der menschen (104, 304). Acht God de oorzaak van al wat gij goed doet (113, 390). Van het kwade is God de oorzaak niet (114). Al wat slecht is, is Gode vijandig (314)". En hij heeft er een scherpziend oog voor. „Een mensch kan men met een woord misleiden, maar God niet (186). Gij zoudt voor God niet verborgen blijven, als gij ongerechtigheid doet, zelfs niet als gij het bedenkt (66). 's Menschen overlegging is voor God geen geheim (57)." Daarom: „Wat gij voor God niet zoudt willen weten als gij het deedt, doe dat niet (en bedenk het niet [2]) (94)."

Een God, die zoo voedt en opvoedt beide, mag terecht een *Vader* heeten. Maar: „als gij God vader noemt, wees daaraan gedachtig in uwe handelingen (59, 222, verg. 228). Het is vreeselijk, dat iemand, die God als Vader belijdt, iets onbehoorlijks doet (225)."

1) *σώζειν*. 2) Aanvulling uit Rufinus.

Deze laatste spreuk herinnert aan het verband tusschen geloof en leven, dat in onze verzameling in allerlei opzicht wordt erkend.

Geen uiterlijke godsvereering kan de aanbidding in geest en waarheid vervangen. „Een dom mensch, die God niet kent, eert houten en steenen (568). Het gewijde heiligdom Gods is de gezindheid van den vrome. Het beste altaar voor God is een rein en zondeloos hart. Het eenige aannemelijke offer voor God is de beweldadiging van menschen om Gods wil (46, 47, verg. 483, 489). Geen koopwaar is een groot offer (532). Waag het niet te zeggen, dat God bloed en offerwalm behoeft (564). Gij zult de zonde niet ontkomen door wijgeschenken (598)."

Ook het gebed mag geen uiterlijk vertoon zijn, noch uitvloeisel van zelfzuchtig begeeren. „God verhoort geen gebed van iemand, die behoeftige menschen niet verhoort (217, verg. 378, 492, 584). Vraag van God Gode waardige dingen (122). Bid dat u geworde niet wat gij wilt, maar wat moet en nuttig is (88). Vraag van God wat gij van de menschen niet zoudt kunnen ontvangen (124). Vraag van God niet wat gij na het erlangd te hebben niet zult kunnen behouden (128). Dingen, waaraan inspanning vooraf moet gaan, bid dat die u geworden mogen na de inspanning (125). Zoo vaak u op uwe bede iets van God gewordt, moogt gij meenen macht van God ontvangen te hebben (375). De bede van een zorgelooze is een ijdel woord (126). Gelijk gij wilt zijn, terwijl gij bidt, wees zoo altijd (80, verg. 82a)."

Desgelijks betreffende reinigingspractijken: „Acht de beste reiniging niemand te verongelijken (23). Niet de spijzen en de dranken, die door den mond ingaan, verontreinigen den mensch, maar de practijken, die uit slechte gewoonte voortkomen (110). Een schandelijke daad maakt een onrein mensch (102)."

Wel verre van in uiterlijke vormen en practijken op te gaan, is de ware godsdienst een leven, dat geheel verlicht en bestuurd wordt door de gedachte aan God, een leven in ongestoorde gemeenschap met God, waarbij ieder woord en ieder werk onder den invloed staat van de leidende gedachte, van het alles bezielend levensbeginsel.

„De grootste eer voor God — ter zaligheid voldoende — is de kennis en de gelijkvormigheid Gods (44, 148). De grootste

eer voor God is de kennis Gods in stilte (578). De kennis Gods is de goddelijke wijsheid (406). Ken God, opdat gij ook uzelven kent (577). Licht ga voor uwe handelingen uit (95[b]). De mensch, die God kent, pronkt niet met vele dingen (432). Het is niet God kennen, als men Hem niet eert (369). Erken de woorden en de scheppingen Gods en eer God naar waardigheid (439). Als gij God wilt eeren, eer dan ook wat God eert (583). Wil al wat ook God wil (134, 442). Wat gij boven alles eert, dat zal over u heerschen (41, 42). Het best eert God, die zijn eigen gezindheid naar vermogen aan die van God gelijk maakt (381). Niets is wel aan God gelijk, maar het meest aangenaam is Hem, wat naar vermogen aan Hem gelijk geworden is (45). De gelijkvormigheid aan God is de vermijding van al het tegenovergestelde (579)".

„Vrome zeden maken een gelukkig leven (326[b]). Acht het doel des levens te leven volgens God (201). Men kan niet volgens God leven, zonder ingetogen, schoon en rechtvaardig te handelen (399). Die mensch doet wat Gode aangenaam is, die naar vermogen volgens God leeft (48). Verdraag alles ter wille van een leven volgens God (216). Gij zult van alles vrij zijn, als gij God dient (264[b]). Merk elke zonde aan als goddeloosheid (11). Een uitverkorene zijnde zult gij in uw bestaan iets van God hebben, merk dan uw bestaan aan als een heiligdom Gods (35). Wat Gode waardig is, is ook een goed man waardig (132). Wat niet strekt tot zaligheid voor God, (dat doet het) ook niet voor den mensch (133)."

„Zonder God zult gij niet goed leven (215). De ziel wordt verlicht door de gedachte aan God (97, verg. 95[b]). De ziel van een vroom mensch is een God in een lichaam (82[d]). Leef derhalve als met God zijnde (34). Heb vrijen tijd voor God (581). Geef nauwgezet de dingen der wereld aan de wereld en de dingen Gods Gode (20). Uw lichaam alleen moge op de aarde wonen, maar de ziel moet altijd bij God zijn (55). Een slechte ziel ontvlucht God (313). Welzalig de man, wiens ziel niemand weerhoudt, als zij tot God gaat (40). Denk aan God meer zonder ophouden, dan gij ademhaalt (289). Den tijd, dat gij aan God niet denkt, acht dien voor u verloren (54). Gewen uzelven altijd op God te zien (455, 224). Op God ziende zult gij maken, dat gij innerlijk als God gezind zijt (447). Een

goede gezindheid is een verblijfplaats Gods (61). Denk vóór al wat gij doet aan God (95). Doe al wat gij doet, beginnende van God (288). Roep bij al wat gij doet God als getuige aan (303). De ziel des wijzen hoort God. De ziel des wijzen ziet altijd God. De ziel des wijzen verkeert altijd met God (415[a], 417, 418). Des wijzen overlegging is altijd bij God. Des wijzen overlegging woont in God (143, 144). De ziel des wijzen wordt door God voor God geschikt gemaakt (416)."

Bij een zoo innig verkeer met God voegt het woord *liefde*, en de mensch, die er toe in staat is, mag een *kind* van God heeten.

„Het fundament — het einddoel — der vroomheid is de liefde tot God (86[a, b]). Heb God meer lief dan uwe ziel (106[b]). Het hart van wie God liefheeft is in Gods hand bevestigd (419). Zonder liefde tot God zult gij niet bij God zijn (444). Die kwalijk gezind is jegens God, bezoedelt God (82[e]). Een zoon Gods is hij, die alleen de dingen van waarde acht, die ook God waardeert (135). Als iemand u een zoon noemt, bedenk Wiens zoon hij u noemt (221). Wees waardig Dengene, die u zoon noemt en doe alle dingen als een zoon Gods (58). Een kuisch en zondeloos man heeft macht bij God als een zoon Gods (60). God en een zoon Gods, het eene is het beste, het andere het naast aan het beste (376[a])."

Zulk een kind kan men zich ook als een volwassene denken, of meer de gedachte aan de verhouding tot God voor die aan den volmaakten mensch als zoodanig op den achtergrond dringen. Dan voegt een andere uitdrukking. „Een *waardig* mensch Gods is een God onder de menschen (376). De *uitverkoren* mensch is een mensch Gods (2, verg. 35). Een mensch Gods is Gode waardig. Gode waardig is wie niets Gode onwaardigs doet (3, 4)."

Aan verdere benamingen ter aanduiding van den mensch, die aan de hoogste of althans aan zekere eischen beantwoordt, kan het natuurlijk niet ontbreken. „Een *goed* mensch is een schoon werk Gods (395). Bejegen een *vrome* als uzelven (87). Over het lichaam van een *godminnend* man kunt gij de baas worden, maar zijn geest kunt gij niet bedwingen (363)." Overvloedig is sprake van *geloovigen*. „God heeft aan niets behoefte, en de geloovige alleen aan God (49). Het noodlot maakt geen

geloovige (436[a]). Als gij een geloovige wilt zijn, doe dan niets Gode onwaardigs (5, 247). Meen dan een geloovige te zijn, als gij van de hartstochten der ziel bevrijd zijt (209). Een geloovige ziel is kuisch en wijs en een verkondigster der goddelijke waarheid (441). Een goede en geloovige ziel, die in de gezindheden Gods is, belemmeren de booze daemonen niet (349, 591)."

Bijzonder eigenaardig is de term *groote natuur*. „Een groote natuur is zij, die behoorlijk op de deugd is aangelegd. Een groote natuur heeft behoefte aan groote beslommering. Een groote natuur wordt, als zij beslommeringen heeft, beter, maar zonder beslommeringen minder (524—6)."

Maar vooral verwachten wij in litteratuur van heidenschen oorsprong de uitdrukking *een wijs mensch* of een *wijze*. Die is in onze spreukverzameling de meest algemeene. Ook van den wijze, even als van den goede, wordt gezegd, dat hij een gave Gods is (218). En naar Stoicijnschen trant wordt hij schier boven het menschelijke verheven. „Onder zijn werken ziet God het hoogst op tegen den wijze (308). Wat heerscht verheugt zich over wat beheerscht wordt, en derhalve verheugt God zich over den wijze (422, 423). De wijze volgt God, en God de ziel des wijzen (421). De grootheid van de ziel eens wijzen zoudt gij evenmin vinden als die van God (403). De geest van een wijze is een spiegel Gods (450). Eer een wijs man als het levende beeld Gods (190). Al wat God bezit, dat bezit ook de wijze (311). Wijsheid voert de ziel tot God (167). Een wijs man is deelgenoot van Gods koninkrijk (310). Een wijs man vereenigt God met de menschen (307). Eer den wijze na God (244, 319). Een wijs man en God te lasteren is een gelijk vergrijp (194). Die een wijze niet kan dragen, kan het goede niet dragen (246). Die een wijze niet liefheeft, heeft zich zelven niet lief (226). De wijze man schijnt den slechten onnut (214). Van een wijs man is, terwijl hij leeft, bij de menschen weinig sprake, maar als hij gestorven is, wordt zijn lof gezongen (53). Een wijs man dunke u wijs, ook al is hij naakt (191). Acht den wijze alleen rijk (467). Niets is zoo vrij na God als een wijs man (309). Gij zult een wijze niet gemakkelijker kunnen bewegen te doen wat hij niet wil, dan God (306). De wijze wordt uit weinig gekend (145). Het wijze is

altijd zich zelven gelijk (147). De zielen der wijzen zijn onverzadiglijk van vroomheid (287)".

In zulke volzinnen wordt de roem des wijzen verkondigd. Het is, als wij hier aan heidensche modellen niet willen denken, of wij Clemens Alexandrinus hooren in zijn beschrijving van den gnosticus [1]).

Soms wordt de wijze rechtstreeks een *philosoof* genoemd. „Het betaamt niet, dat een philosoof zijn bedrijf vrij make, maar zijn ziel (392). Houd niet voor een philosoof, dien gij niet in alle opzichten vertrouwt (258). Een philosoof eerende zult gij uzelven eeren (219). Ondankbaar aan God is, die een philosoof niet zeer hoog schat (229)." Wat van de geloovigen gezegd wordt (243) geldt ook van hem: „Een menigte philosophen zoudt gij niet kunnen vinden (want wat goed is, is schaarsch [2]), 535)." Ter nadere omschrijving dient: „Het is niet iets wijsgeerigs, dat van de vrijheid beroofd kan worden (275). Niet echt kan philosopheeren, die de moeiten niet gering schat (539). Als gij een philosoof zijt, wees dan liever eerwaardig dan spotgraag (278, verg. 279)." Min of meer worden wij herinnerd aan het ontzag, dat de oude christenen voelden voor hunne geestelijken, als wij lezen: „Neem geen beschuldigingen tegen een philosoof aan (259) [3])." Ook komt de term *Sophist* voor (530). Meer bepaald worden de *Cynici* ten tooneele gevoerd, op een wijze, die doet denken aan de eigenaardige vermenging van Cynisme en Christendom in Alexandrië [4])." „De ware cynicus is een vlekkeloos koning. De cynicus acht de wereld zijn huis (463, 464)." Op welke lofspraak evenwel de beperking volgt: „De ascese van een cynisch man is wel goed, maar zijn leven niet navolgenswaardig. Neem het gedrag [5]) van een cynicus niet over, maar jaag naar zijn groothartigheid (461, 462)," een beperking intusschen, die weer schijnt te worden opgeheven door den raad: „Doe wat voortvloeit uit het leven, dat gij kiest (465)".

Na deze uitweiding over de benamingen, waarmede de ware

1) *F. J. Winter,* Studien zur Gesch. der chr. Ethik I 1882, S. 123 ff.
2) Aanvulling uit n°. 243.
3) Verg. 1 Tim. 5 : 19.
4) *J. Bernays,* Lucian und die Kyniker, 1879, S. 36 ff.
5) *τὸ σχῆμα.*

vrome wordt aangeduid, keeren wij terug tot de omschrijving van den waren godsdienst. Geen uiterlijke vormen, maar levenswijding, zoo vernamen wij. Dat van een leven, gewijd door de gedachte aan een God, die alles wat hij deed ter wille van de menschen deed, ook de menschen allereerst de welaangename vruchten zullen plukken, ligt voor de hand. Zoo bevreemdt het ons dan niet, dat godsdienst en menschlievendheid als ten nauwste aan elkander verbonden worden gedacht.

„Doe uw best groot te zijn bij God en onberispelijk bij de menschen (51). De grondslag der vroomheid is menschlievendheid (371). De grootste oneerbiedigheid jegens God is een mensch slecht te behandelen (96). Het kan niet samengaan, dat iemand, die een mensch onrecht doet, God zou kunnen eeren (370). Die zich de menschen aantrekt en voor allen bidt, die worde in waarheid een mensch Gods geacht (372). Des vromen is het God te bidden om (anderer [1]) behoud (374). Die afgunstig is, benadeelt zich zelven (477). Gelijk gij wilt dat de naasten met u omgaan, ga gij zoo met hen om (89). Goed zijnde jegens de behoeftigen zult gij groot zijn bij God (52). De wijze man is een weldoener na God (176). Ga met de menschen om als met deelgenooten en burgers Gods (478). Bid, dat gij uwe vijanden moogt kunnen weldoen (213). Acht niemand een vijand (105). Die niemand onrecht doet, zal niemand vreezen (608). Doe gerechtigheid ook jegens degenen, die trachten u onrecht te doen (607)”.

Vijandsliefde incluis dus behoort tot het wezen van de ware vroomheid.

Hier ligt de vraag voor de hand, welke verdere deugden zich daarbij aansluiten en naar de leer van onzen spreukdichter en zijn volgelingen het leven van den waren wijze kenmerken. Maar eer wij in ruimeren kring rondzien op het terrein van het zedelijke leven, vragen wij naar hunne anthropologie in het algemeen.

De mensch bestaat volgens onzen auteur uit lichaam en geest, die elk op eigen wijs te waardeeren zijn. Ook het vleesch mag zijn rechten laten gelden, mits onder voorbehoud, dat de geest als het eigenlijk wezen van den mensch worde aangemerkt en in elk opzicht zijn goddelijke voorrechten handhave.

---

1) Aangevuld uit Rufinus.

„Houd het er voor, dat gij uwe ziel als een toevertrouwd pand van God hebt (21). Een engel is een dienaar Gods tot den mensch, immers tot niemand anders; bij God is dus de mensch geëerd boven een engel (32) [1]. Het eerste, wat weldoet, is God, het tweede, wat beweldadigd wordt, is de mensch (33). Erken dat het redelijke in u de mensch is (315). Acht het goede alleen uw sfeer [2] (79, 593). Erken wie God is en leer het redelijke in u kennen (394). God ziende zult gij uzelven zien (446). Acht het gelijke vriend van het gelijke (443, 592). Heb het verwante [3] lief (106a). Acht uzelven na God (580, 82c, 292). Gewen uwe ziel na God op zich zelve zich te verheffen (129). Leg u toe op hooghartigheid (120). Waar de rede in u is, daar is uw hoogste goed (316). Die de ziel niet deert, deert den mensch niet (318). Wijs is niets dat schaadt (302). Eer wat in u is en laat het door de begeerlijkheden des lichaams niet smaden (448). Acht het schandelijk, als gij rede hebt, om het lichaam geprezen te worden (286). Van een onreine ziel maken onreine daemonen zich meester (348, 62). Een booze daemon is de gids der booze handelingen (305). Niet de dood verdelgt de ziel, maar een slecht leven (397). Slechtheid is een ziekte der ziel, ongerechtigheid de dood der ziel (208)."

Toch heeft ook het lichaam als het voertuig der ziel zijn niet te miskennen waarde en aanspraak op verzorging en onderhoud, mits binnen de rechtmatige perken.

„De ziel des wijzen wordt door God door middel van het lichaam op de proef gesteld (425). De leden des lichaams, die niet gebruikt worden, zijn een last (335). Merk uw lichaam aan als het bekleedsel der ziel, bewaar het daarom rein (346, 449). Kwel niet door uwe ziel het lichaam, noch zult gij door de genietingen des lichaams uwe ziel kwellen (411). Als gij ter wille van uwe ziel zooveel moeite doet, als gij moeite doet ter wille van uw lichaam, dan zult gij wijs zijn (301). Gewen u aan het lichaam te geven wat des lichaams is in ingetogenheid, en aan de ziel (het hare) in vroomheid (412). Van nature pleegt het lichaam de ziel weinig te bezwaren (139a). Voed uwe ziel met het goddelijk woord [4] en uw lichaam met sobere spijzen (413). Genotzucht maakt het lichaam onverdragelijk (139b)."

---

1) Verg. Hebr. 2 : 7. 2) οἰκεῖον. 3) ὁμόφυλον. 4) λόγῳ θείῳ.

In deze verhouding van lichaam en geest ligt tevens de oorzaak van 's menschen levensstrijd. Beide toch begeeren tegen elkaar en daaruit komt de zonde voort en tegelijk de groote moeilijkheid van haar te overwinnen. „Die niet zondigen kunnen lichtelijk aan zondaren gelijk worden (107) [1]." Wel staat 's menschen *ik* neutraal tegenover dien levensstrijd. „Te leven hebben wij wel niet in onze macht, maar goed te leven hebben wij in onze macht (255). God geeft den geloovige een vrijmacht overeenkomstig God, rein en zondeloos derhalve geeft hij haar (36)". Maar desniettemin is het gevaar, dat van de zijde des vleesches dreigt, allesbehalve denkbeeldig.

„Uit het vleesch komt niets goeds voort (271, 317)." Daarom: „Heb het vleesch niet lief (291). Zie af van de dingen des lichaams zooveel in uw vermogen is (78). Gij zijt niet geboren om te zwelgen in wat God heeft toebereid (117, 603). Geen wijs man ziet ooit omlaag naar de aarde en naar tafels (391, verg. 111). Elke spijs, die gij zwichtende (voor begeerlijkheid [2]) tot u neemt, bezoedelt u (111, 108b). Zoolang het lichaam in begeerlijkheid is, blijft de ziel onkundig van God (136). Beheersch de genietingen. Overwin het lichaam in alles. Door genotzucht zult gij de tuchteloosheid niet ontkomen. Den genotzuchtige verhoort God niet. Het einde der weelderigheid is het verderf (70—73). Een genotzuchtig man is in alles onbruikbaar (172). Begeer niet alle dingen (99). De begeerlijkheid is te eenenmale onverzadiglijk, daarom is er ook niet aan te voldoen (146). De dingen, die hij begeert, acht u daarvan de slaaf te zijn (600). Zooveel driften der ziel, zooveel tyrannen (75b). Doe niets om het genot alleen (232). Die het genot dient, dient een boozen daemon (604). Beschouw de noodzakelijke genietingen als onvermijdelijk (276). Het zoet eener schandelijke genieting gaat snel voorbij, maar de smaad blijft (272). Een man zonder zelfbeheersching bezoedelt God (429). Zelfbeheersching is de rijkdom van den wijsgeer (294). Een geloovig man tiert in zelfbeheersching (438). Zelfs de slaap des wijzen is ingetogenheid (253a). Geen drift zal opkomen in het hart van den geloovige (204). Het is allervreeselijkst slaaf te

1) Behoudens verandering van ἁμαρτωλούς in een dativus.

2) Aangevuld uit Rufinus.

zijn van hartstochten (75). Alle hartstocht is vijandig tegen de rede der ziel (205). Driften zijn het begin van ziekten (207). Wat gij doet in hartstocht zijnde, dat zal u berouwen (206). Elk lid des lichaams, dat u aandrijft om niet ingetogen te leven, werp dat weg, want het is beter zonder het lid ingetogen te leven, dan met het lid ten verderve (13) [1]. Gij kunt menschen zien, die om het overige des lichaams sterk te houden hunne eigene leden afhouwen en wegwerpen, hoeveel beter is het dan dit te doen ter wille van de ingetogenheid (273)."

Uit de zinnelijkheid derhalve dreigt de zonde voort te komen, die evenwel niet samenvalt met de feitelijke inwilliging der begeerte alleen.

„Niet het oog noch de hand zondigt, noch een van soortgelijke leden, maar hij, die een verkeerd gebruik maakt van hand en oog (12). Weet dat gij een overspeler zijt reeds indien gij denkt aan overspel [2]; en betreffende elke zonde gelde voor u dezelfde redeneering (233, verg. 597). Oefen u in goede overlegging (69) [3]. Acht het schandelijk het schandelijke te bedenken (601). Wees zelfs in uwe gedachten rein van zonden (181). Uwe gezindheid zij rein van alle kwaad (57b). Acht de eene zonde niet geringer dan de andere (297)."

Geen wonder dat bij zulk een waardeering van het vleesch een ietwat ascetische levensrichting voor den dag komt.

„Houd op met eten eer gij verzadigd zijt (265). Iedere drank zij u zoet (268). Allerlei bezielde wezens te nuttigen is wel een onverschillige zaak, maar het is toch meer redelijk zich er van te onthouden (109). Gebruik de wereldsche dingen slechts voor zoover ze noodig zijn (19). Heb de dingen des lichaams niet lief (101). Veracht de dingen, waaraan gij geen behoefte zult hebben als gij van het lichaam ontbonden zijt (127). Begeer niet meer dan het lichaam eischt (115, 602). Alle overvloed is den mensch vijandig (140). De mensch, die dubbel met spijs verzadigd is en des nacht nooit alleen slaapt, zal de geslachtsgemeenschap [4] niet ontkomen (435). Oefen u in zelfgenoegzaamheid (98, 334) [5]. Wie weinig volstrekt noodig heeft, streeft God op zijde, die niets behoeft (50). De dingen, door welke te

1) Verg. Matth. 5:29, 30; 18:8, 9. 2) Verg. Matth. 5:28.
3) *εὐλογιστίαν*. 4) *συνουσία*. 5) *αὐτάρκεια*.

verachten gij redelijker wijze wordt geprezen, hecht u daar niet aan (121a). Eer niets van de dingen, waarvan een boos man u kan berooven (130). Als gij de schoonste uwer bezittingen goedsmoeds in het slijk werpt, vraag dan rein zijnde iets van God (81). Verwerf u de dingen der ziel als vastigheden (77). Verwerf u wat niemand u ontneemt (118). Goederen te bezitten wenschen allen, echt bezitten doen slechts die deel hebben aan 't goddelijk woord (277) [1]. Verwerf u die dingen, op welke gij u terecht verheffen kunt (121b)."

En op het punt van geld en goed:

„Het is moeilijk, dat een rijke zalig wordt (193) [2]. Een schat te begraven getuigt niet van menschlievendheid, maar hem weg te dragen past niet bij den wijsgeer (300). Een wijze zonder goederen [3]) is aan God gelijk (18). Liefde tot geld getuigt van een vleeschelijken zin (76). Welke dingen der wereld gij ook moogt hebben, wees niet verdrietig zoo iemand ze u ontneemt (15, 91a). Wat de wereld geeft, houdt men niet vast (405). Zwicht voor wie u berooft van alles, behalve de wijsheid (17). Wat God geeft neemt niemand af (92, 404)."

Evenwel is wat hier Stoicijnsch of Ebionietisch moge klinken als een verdwijnende grootheid tegenover de rechtmatige bestrijding van weelde en overdaad.

„Acht groote volleerdheid het lichaam te beheerschen, want het verwerven van goederen zal de begeerte naar goederen niet stuiten (274). Veel spijzen belemmeren de kuischheid, onmatigheid in het eten maakt onrein (108). De mensch, dien de buik de baas is, is aan een dier gelijk (270). Iemand, die de maag en wat onder de maag is niet in bedwang houdt, is geen geloovige (428, 588). Men kan niet te gelijk het genot dienen en God (574) [4]. Het is beter van honger te sterven, dan door gebrek aan heerschappij over den buik de ziel te bezoedelen (345). Ontwijk de dronkenschap als een razernij (269). Het goud verlost de ziel niet van het kwaad (116). Eer niemand omdat hij veel geld heeft (192). De begeerte naar bezit is het begin van hebzucht (137)."

---

1) θείου λόγου. 2) Verg. 19 : 23.

3) ἀκτήμων. Rufinus vertaalt: contemptor pecuniae.

4) Verg. Matth. 6 : 24.

In dit verband mag ook melding gemaakt worden van de sexueele verhoudingen, in het boven aangehaalde ten deele reeds mede ondersteld.

„Gelijk gij heerschappij voert over de maag, zoo zult gij ook over de venerische neigingen heerschen (240). Ontvlucht de ongebondenheid (68). Een wijs man zal kuisch zijn bij God (67). Kuischheid is de voortreffelijkheid van den jongeling (510). De hoogste welgevormdheid [1]) is in gevaar (527). Die van zijn welgevormdheid misbruik maakt, worde ondankbaar aan de natuur geacht (528). Een veilige natuur [2]) leidt tot groote noch goede noch slechte dingen (529). Het staat u vrij van het huwelijk u verschoond te rekenen, opdat gij moogt leven als een huisgenoot Gods (230[a]). Huw en verwek kinderen, wetende dat het een zoowel als het ander bezwaarlijk is; indien gij, schoon wetende dat de krijg bezwaarlijk is, u als een held wilt gedragen, huw dan en verwek kinderen (230[b]). Die om het genot kinderen verwekken smaden de kinderteelt (509). Als gij genoeg hebt van kinderen, heb dan ook genoeg van mingenot (517) [3]). Niets hoort bij het huwelijk meer thuis dan ingetogenheid (499). Het huwelijk der geloovigen is een wedstrijd van ingetogenheid (239). Iedere ontuchtige is een overspeler bij zijn eigen vrouw (231). De ongebondenheid van den man strekt der vrouw ten verderve (507). De ingetogenheid worde als het sieraad aangemerkt van de geloovige vrouw (235). De kuische vrouw is de roem van haar man (237)."

Waar zoo de deugd gezocht wordt in de heerschappij van den geest over het vleesch en aangemerkt als het uitvloeisel van het godsdienstig levensbeginsel, is men allicht afkeerig van alle werkheiligheid en uiterlijk vertoon. Wij ontmoetten reeds hier en daar spreuken, waarin zondigen door gedachten en begeerten met feitelijk wanbedrijf wordt op éene lijn gesteld (233, 181). Dienovereenkomstig wordt uitdrukkelijk gezegd: „Doe uw best, niet om rechtvaardig te schijnen, maar te zijn, want het schijnen beneemt een iegelijk het zijn (64). In alles is het zijn dienstiger dan het schijnen (537). Houd het geloovig zijn in eere door het te zijn (189). Gelijk gij zijt in beginsel [4]),

1) εὐφυΐα.
2) ἀσφαλὴς φύσις.
3) Verg. Clem. Recogn. VI 12.
4) τὸ ἄρχον.

zoo zult gij wezen (576). Ook het bedenken van zonde worde door u zonde geacht (596, 601, 178). Al wat gij bedenkt te zullen doen, dat hebt gij in uwe ziel reeds gedaan (597, verg. 233). Leg u op de gerechtigheid meer toe metterdaad dan met het woord (606). Doe groote dingen zonder groote dingen te beloven (198). Betoon u meer in werken dan in woorden een man (408). De woorden der geloovigen mogen weinig zijn, maar de werken vele (383). Uwe werken moeten het bewijs zijn van uwe leeringen (547, verg. 546, 177). Uwe geloovige woorden zullen vol zijn van vroomheid (123)".

Ongekreuktheid, een volledig samenvallen van denken en doen en van beiden met het volmaakte, dat wordt door deze moralisten den menschen als een ideaal vooogehouden.

„De deugd is voldoende tot het hoogste geluk (466). Acht het goede alleen als het Gode betamende (131). Bedenk het schoone, opdat gij ook het schoone moogt doen (56). Uw leven zij een worsteling om het eerwaarde (282, 573). Niemand overrede u iets te doen bezijden het beste (91). Waar slechtheid de oorzaak van is, daarvan zal een wijs man zich onthouden (469). Beheerscht wordende door het beste zult gij heerschen over degenen die gij verkiest (43). Niets is goed wat niet algemeen kan zijn (296) [1]). Waar de deugd de oorzaak van is, aan niets daarvan kleeft kwaad (468). Acht niets goed, wat tusschen deugd en slechtheid is (474). Eer de gerechtigheid om haars zelfs wil (65). Doe uw best in welgezindheid alle menschen te overtreffen (332). Acht het schoone slechts het goede en het goede het voor God betamelijke (197). Acht niets slecht, dat niet ook schandelijk is (202, 475). Wat gij afkeurt, doe dat ook niet (90, 389). Het eind van het kwaad is overmoed en van den overmoed het verderf (203). Wat gij moet doen, doe dat gewillig (388). Zoek ijverig aanleidingen tot goede werken (100). Zie toe alvorens te handelen en onderzoek wat gij doet, opdat gij niets doet, dat niet betaamt (93). Stel u zelven niet berispelijk voor de wereld (16, 38). De wereld hebbe ontzag voor uw leven (37)."

Als wij na deze lessen, meerendeels van algemeene strekking, omzien naar de aanbeveling van meer bijzondere deugden, dan

1) ἀκοινώνητον.

ligt het voor de hand te vragen, wat er in onze verzameling voorkomt betreffende de christelijke trits *geloof*, *hoop* en *liefde*. De combinatie als zoodanig vindt er geen plaats, maar aan de elementen ontbreekt het niet, al is er weinig reden om te spreken van een specifiek christelijke behandeling.

Het meest nog wordt op den eisch des geloofs de nadruk gelegd. Wij vernamen reeds, hoe een geloovige genoemd wordt wie aan hooge eischen beantwoordt [1]). Dit spraakgebruik vindt zijn rechtvaardiging in des schrijvers waardeering van het geloof.

„Het geloof is de leidsman tot alle schoone daden (166). Het geloof brengt de ziel van de aarde bij God (402). Gij kunt niet goed leven, als gij niet echt gelooft (196). Een geloovig mensch is een uitverkoren mensch (1). Weet hoe een geloovige te zijn (210). Een geloovige zal niets kwaads doen (212). Door uzelven een geloovige te verklaren hebt gij beleden niet te zondigen voor God (234). De geloovige is in waarheid een zondelooze (8). Bijzonder moeilijke omstandigheden doen den geloovigen man openbaar worden (200). De geloovige in de beproeving des geloofs is een God in het levend lichaam van een mensch (7[a]). Een ongeloovige in het geloof is een dood mensch in een levend lichaam (7[b]). Een kleingeloovige in het geloof is een ongeloovige (6). In een slechte en slaafsche natuur zou het geloof niet kunnen wonen (170). Het leven der ongeloovige menschen is smadelijk (400). Die onrecht doet kan verborgen blijven, maar het geloof aan te nemen ter wille van de verborgenheid is onmogelijk (569)".

Van zaligheid schijnt meer op heidensche wijze te worden gesproken in verband met het tegenwoordige dan met een toekomstig leven (148, 326, 344, 424). Toch ontbreekt het aan eschatologische voorstellingen, met name betreffende gericht en vergelding, niet.

„Zoovele dingen de ziel, terwijl zij in het lichaam woonde, met zorg verricht heeft, zoovele getuigenissen hebbende vaart zij ten gerichte (347). Booze menschen verbeiden allerlei dingen, die zij niet verwachten (605). Bedenk dat u bij het gericht zoowel de eerbewijzen als de tuchtigingen onsterfelijk zullen zijn (14). Die een mensch oordeelt, wordt door God

1) Boven, bl. 467.

geoordeeld (183). Die slecht leeft, dien zal na de scheiding van het lichaam een booze daemon kwellen, totdat hij zelfs den laatsten penning zal hebben afgeëischt (39)[1]. Gelijk gij bij God wilt zijn, wees reeds nu zoo (82[a])."

Overigens spreekt uit menige spreuk een Stoicijnsche verachting voor den dood, gelijk in het geheel voor de moeiten des levens.

„Draag het noodzakelijke als noodzakelijk (119). Schik u naar de omstandigheden, opdat gij welgemoed zijt (385). De humeuren[2] der huisgenooten te kunnen dragen is naar den aard des wijzen (293). Als er gedreigd wordt door een tyran, herinner u dan vooral Wiens gij zijt (364). Een tyran neemt het geluk niet weg (387). Over het lichaam van den wijze heeft zelfs een leeuw macht, daarover alleen dan ook een tyran (363[b]). De vrees voor den dood bedroeft den mensch door de onervarenheid der ziel (323). De dingen, waarvoor gij wilt leven, sterf daar ook voor (472). De tent van uwe ziel een bezwaar te achten is voortreffelijk, maar haar kalm te kunnen afleggen als het moet is zalig (320). Bid den dood van u niet af en wees niet verstoord op wie u van het lichaam berooft (321). Niet de dood is een kwaad, maar niet nobel te kunnen sterven (473). Die een wijze van het lichaam berooft, beweldadigt hem door zijn eigen boosheid, want hij wordt als uit boeien verlost (322). Dien God van het lichaam niet verlost, die voele zich niet bezwaard (337)."

Dat algemeene menschenliefde voortvloeit uit de erkenning van God als Vader, werd ons reeds gepredikt[3])." Wij kunnen de daarop betrekking hebbende spreuken aanvullen met menig voorschrift, dat handelt over philanthropie in engeren zin.

„Beijver u gemeenschappelijk voor alle menschen een weldoener te zijn (260, 210). Weezen beschermende zult gij de bij God geliefde Vader zijn van vele kinderen (340). Het is beter anderen te dienen, dan van de zijde van anderen gediend te worden (336). Naar waardigheid dienende zult gij heerschen over de dingen Gods (575). Overreed een broeder, die verkeerd gezind is, niet verkeerd gezind te zijn, en als hij ongeneeslijk

1) Verg. Matth. 5 : 26 ; Did. 1 : 5.

2) ὀργάς.

3) Boven, bl. 470.

zich betoont, geef (te meer [1]) acht op hem (331). De meening dat men niet moet meedeelen, acht die niet alleen kwalijk te dragen, maar zelfs aan te hooren (338). Niets worde eigen bezitting van den wijsgeer geacht (227, 594). Het is niet vroom, dat van hen, wier God een gemeenschappelijke is, en dat wel als Vader, de bezittingen niet gemeenschappelijk zijn (228). Deel aan ieder van uw voedsel mee (266). Zelf te vasten om een arme te kunnen spijzigen is schoon (267). De gave van iemand, die aan een behoeftige voedsel uitreikt, is wel iets gerings, maar de welwillendheid is groot bij God (379). Het is beter zonder bezittingen te zijn, dan veel bezittende niet mededeelzaam te zijn (377). Het best gebruik van uw vermogen zult gij maken, als gij aan behoeftigen gewillig meedeelt (330). God heeft op geenerlei wijze aan iets behoefte, maar Hij verheugt zich over wie aan behoeftigen mededeelen (382). Wat gij als geschenk van God ontvangen hebt, geef dat ook als geschenk (242) [2]. Acht geen van de dingen, die gij gevraagd terstond geven kunt, meer waard dan dengene die ze ontvangt (329). Wat gij door het aan anderen gegeven te hebben zelf niet bezit, acht dat niet een goed te zijn (295, verg. 82^{b}). Wie het een of ander geeft met smadelijkheid, beleedigt en zondigt tegen God (339). Indien gij iets geeft opdat het bekend worde, dan hebt gij het niet aan een mensch gegeven, maar aan uw eigen genot (342, verg. 341). Laat u niet stuiten in het weldoen door een ondankbaar mensch (328)." En meer negatief: „Die met menschen slecht omgaat, gaat met zich zelven slecht om (211). Wie een ander kwalijk raadt, dien zelven zal het nog eerder kwalijk vergaan (327). Als gij niemand onrecht doet, zult gij niemand vreezen (386). Wat gij niet wilt lijden, doe dat ook niet (179) [3]. Het zou het best zijn, als het menschenmoordend ijzer niet ontstaan ware, maar nu het er is, merk het aan als voor u niet bestaande (324)."

Een christelijke deugd bij uitnemendheid is almede de bescheidenheid, zoodat wij geneigd zijn te vragen, welke spreuken haar aanbevelen en mitsdien, zoo dan al niet van christelijken

1) Aanvulling uit Rufinus.
2) Verg. Matth. 10 : 8*b*.
3) Verg. Matth. 7 : 12.

oorsprong, toch naar den smaak der christenen kunnen zijn geweest.

In verschillende toonsoorten wordt de lof der bescheidenheid gezongen.

„Een wijsgeer is geen grootspreker (284). Beloof alles eerder dan wijs te zijn (389[a]). Een uitverkoren mensch doet wel alle dingen overeenkomstig God, maar laat er zich niet op voorstaan (433, 470). Uit eigenliefde wordt ongerechtigheid geboren (138). Indien gij iemand om den roem een dienst bewezen hebt, dan hebt gij voor loon gediend (341, verg. 342). De roemzucht in het geloof is het meest oorzaak van een slechten naam (188). Beijver u niet de groote menigte te behagen (112, 610). Die aan velen wil behagen, is aan velen gelijk (534). Wacht u voor den lof van de zijde der ongeloovigen (241, 531, 570). Hoevelen zijn verloren gegaan, omdat zij geprezen werden! (571). De boosheid wordt ondragelijk, als zij geprezen wordt (150). De slechten worden slechter, als zij gevleid worden (149). Gelijk gij om goede handelingen wilt geprezen en geëerd worden, verdraag het zoo ook, als gij wegens tekortkomingen berispt wordt (298). Terecht gewezen opdat gij wijs moogt worden, weet dat dank aan die u terecht wijzen (245). Gij zult niet wijs worden, als gij meent het te zijn eer gij het zijt (199, 333). Naarmate gij weet wat gij zijt, zult gij uzelven kennen (398). Het best is wel niet te zondigen, maar gezondigd hebbende doet men beter het bekend te maken dan te verbergen (283, 595). Het opnemende voor wat gij ten onrechte gedaan hebt, zult gij dubbel onrecht doen (452). Uzelven aanklagende zult gij door anderen niet aangeklaagd worden (543). De veroordeeling van eigen meening reinigt de ziel van den dwaas (103). Wees vooral vriendelijk jegens hen, van wie gij geen berispingen te duchten hebt (479). Acht van degenen, wier loftuigingen gij versmaadt, ook de afkeuringen gering (299)."

Van lofspraak en grootspraak is de overgang gemakkelijk tot praten in het algemeen. Een breede groep spreuken is daaraan gewijd, spreuken, die het spreken, formeel of materieel, maken tot het voorwerp van beschouwingen.

Reeds zagen wij, hoe het spreken over God aan zekere voorwaarden gebonden werd. Op dit punt vooral zijn de gnomendichters van het belang der zaak overtuigd.

„Een waar woord over God is een woord Gods (357, 355). Zeg niets van God zonder van God geleerd te zijn (353). Uwe vrome werken moeten voorafgaan aan ieder woord over God (359). Een meening te hebben over God is wel gemakkelijk, maar de waarheid te zeggen is slechts mogelijk voor den rechtvaardige (410). Het is niet veilig over God te hooren degenen, die door eerzucht bedorven zijn (351). Bij al uw spreken over God zult gij door God geoordeeld worden (22). Verwerf u een welbespraakte tong, voornamelijk over God (84). De mensch, die niets heeft te zeggen over God, is in waarheid verstoken van God (368). Een woord over God te verzwijgen is beter dan voorbarig te redeneeren (366). Vermijd over God nog eerder een woord dan over de ziel (361). Die onware dingen zegt over God, liegt tegen God (367). Zelfs waarheden over God te zeggen is niet weinig gevaarlijk (352). Het is veel verkieselijker zijn leven, dan een ijdel woord over God los te laten (362). De onkunde doet veel woorden over God spreken (431, verg. 430). Als gij onderneemt over God te spreken, bedenk dan, dat de zielen der hoorders u als een toevertrouwd pand gegeven zijn (195). Uw leven bevestige uwe woorden bij de hoorders (177, 546)."

Hieraan sluiten zich de voorschriften over het spreken in het algemeen.

„Woorden zonder zin zijn ijdel (154). Het is verkieselijker een steen ijdel weg te werpen dan een woord (152). Niet de tong des wijzen is in eere bij God, maar zijn inzicht (426). Uw tong volge uw verstand (151). Zie toe eer gij spreekt, opdat gij niet zegt wat onbetamelijk is (153). Onder de menigte sprekende zult gij te meer letten op wat dienstig is (165). Als gij onder de geloovigen zijt, luister dan liever dan te spreken (171[a, b]). Beijver u niet in gezelschap het eerst te spreken (164). Spreek, wanneer het niet geoorloofd is te zwijgen (161). De geschikte tijd om te spreken worde door u eerst overwogen (160). Een woord op een ongeschikten tijd is een bewijs van een slechte gezindheid (163). Zwijg over wat gij niet weet (162[a]). Spreek over hetgeen gij weet, als het moet (162[b]). Woordenrijkheid ontkomt niet aan vergissingen (155). Overvloedig spreken is een teeken van onkunde (157). Een lasterende tong is een bewijs van een slechte inborst (83). Kwets een mensch met alles

liever dan met een woord (185). Niemand kan welsprekend zijn, als hij bedenkt schandelijke dingen te doen (480). Een goed woord is aan God gelijk, daarom is het ook niet te koop (533)".

Betreffende waarheid spreken in het algemeen, als openbaring van waarheidsliefde, vernemen wij:

„Heb de waarheid lief (158). Niets hoort bij de wijsheid zoozeer thuis als de waarheid (168). Leugenachtige woorden worden getuigen van slechte dingen (165[b]). Het is beter het onderspit te delven terwijl men de waarheid spreekt, dan met misleiding de bovenhand te houden (165). Het is geen ramp, als men iets weet, toch in het debat overwonnen te worden (187). Die overwint in het misleiden wordt overwonnen in zedelijkheid (165[a]). Wacht u van te liegen, want dat is misleiden en misleid worden (393). Misleid niemand, allerminst iemand die raad noodig heeft (165[e]). Het is niet mogelijk, dat dezelfde natuur een geloovige is en den leugen liefheeft (169). Geen veinzerij blijft langen tijd verborgen, allerminst in het geloof (325). Ga met den leugen om als met vergif (159). Het moet een groote omstandigheid zijn, waarbij de leugen past (165[c]). Zoo vaak gij door waarheid te spreken zondigt, zult gij noodzakelijkerwijze niet zondigen door onwaarheid te spreken (165[d]). Verdraag het, als gij door uwe naasten belogen wordt (609)".

Eenige andere spreuken, die 't zij in 't algemeen een levensrichting aanwijzen, 't zij een deugd aanbevelen of voor een ondeugd waarschuwen, laten wij hier groepsgewijze volgen, als kwalijk bijeentebrengen onder een bijzonder hoofd.

„Maak de rede in u tot de wet van uw leven (123). Uwe rede ga voor uwe handelingen uit (74)".

„Drift slaat de rede neer (476)".

„Zonder leering [1]) zult gij niet Gode welgevallig zijn; neem haar ter harte als noodzakelijk (251). Wie Gode waardige dingen weet, is een wijs man (250). Wat geen Gode waardige leering is, leer die niet (248). Ellendigen zijn zij om wier wil de leer [2]) in een kwaden naam komt (396). Gij moet uzelven geloof bijbrengen na de goddelijke leer Gods (585) [3]). Prijs-

1) *μάθημα.* 2) *ὁ λόγος.* 3) *μετὰ θεὸν λόγον θεοῦ.*

gevende wat gij bezit, volg de rechte leer (264a) [1]. Veelheid van leering worde noodelooze moeite voor de ziel geacht (249). De leergierige geloovige is een werkman der waarheid (384). Een leven, dat de toets niet kan doorstaan [2], is voor den mensch niet levenswaard (544). Wat gij na leering moet doen, neem dat niet ter hand zonder het geleerd te hebben (290)".

„Indien gij met opgewektheid wilt leven, wees niet te bedrijvig, want te veel werk omhalende zult gij slecht werk leveren (262)".

„Gewen uwe ziel zich te verheugen in waarin het schoon is zich te verheugen (414). Een ziel, die in nietigheden zich verheugt, heeft geen eer bij God (415). Liefhebbende wat niet betaamt, zult gij niet liefhebben wat betaamt (141). Indien gij u inspant voor wat niet schoon is, zal het schoone verwaarloosd worden (142)".

„Leef tot in de kleinste dingen nauwgezet (9). Wat gij in allen omvang moet doen, zult gij niet terloops doen (471). Want het is geen geringe zaak in het leven het kleine te verwaarloozen (10)".

„Een wijs man spaart den tijd (252)".

„Neem niet op wat gij niet hebt neergelegd [3], want gij zoudt niet volgens de zelfgenoegzaamheid uwe zaken bestieren (263)".

„Vertrouw uwe ooren niet aan een iegelijk toe (409)".

„Maak den toorn der menigte niet gaande (343)".

„Acht het groote wijsheid, waardoor gij de ruwheid der onwetenden kunt verdragen (285)"..

„Een onmatig gelach is een teeken van onhebbelijkheid (280). Vergun uzelven niet uittebarsten in meer dan een glimlach (280b). Maak meer werk van ernst dan van uitbundigheid (281)" [4].

Eindelijk nog eenige groepen van spreuken, die in de verzameling ten deele ook in elkanders nabijheid voorkomen, betrekking hebbende op bijzondere categorieën van menschen.

Die over het huisgezin met zijn verschillende leden zijn uit den aard het talrijkst. Behalven wat over de zinnelijke zijde van het huwelijk gezegd werd [5], lezen wij

---

1) *τῷ ὀρθῷ λόγῳ.* 2) *ἀνεξέταστος.* 3) Verg. Matth. 25 : 24, 26.
4) Verg. Clem. Alex. Paed. II, 5. 5) Boven, bl. 475.

Over de verhouding tusschen man en vrouw:

„Man en vrouw zijn deelen van één compleet wezen (502). De man heersche over de vrouw, maar tyranniseere haar niet (506). Zie de vrouw aan als een deel van uzelven (500). De vrouw ontziende, zult gij haar als man behouden (501). Uwe echtgenoote ontziende, zult gij een hebben die u ontziet (238). De man doe zijn eigen vrouw zich gehoorzamen (515). De vrouw achte haar man als de wet haars levens (514). De wijze man is in staat om over zijn vrouw te heerschen (508). De overtredingen der vrouwen bewijzen de onbeschaafdheden [1]) der mannen (505). Een man, die zijn vrouw wegzendt, bekent tevens, dat hij over zijn vrouw niet kan heerschen (236). De man eere zijn vrouw als haar hoofd, maar de vrouw den man als haar voogd (503). Niets zij bezitting des mans, dat niet ook van de vrouw is (504). Zeer bezwaarlijk zult gij over een al te rijke vrouw heerschen (512). Een wereldschgezinde vrouw is geen geloovige (513). Een hoedanige uwe vrouw is, een zoodanig zal ook uw huis zijn (521)".

Over de verhouding tusschen ouders en kinderen, naar de éene zijde:

„Die zijn ouders eert, eert God (488). De mensch, die zijn ouders dankbaar is, is Gode welgevallig (487). De mensch, die aan zijn ouders ondankbaar is, is goddeloos (491). De knorrigheden [2]) zijner ouders te verdragen is vroom (493). Voor ouders, die hun gemoed laten overloopen [3]), is het schoon uit den weg te gaan (495). Er is geen vromer offer dan dat aan zijn ouders (489). God verhoort geen gebed van wie zijn ouders niet verhoort (492). Hoedanigen gij zoudt wenschen, dat uwe kinderen voor u waren, wees een zoodanige voor uwe ouders (490). Het best eert zijn ouders, wie zich zijn ouders het meest aantrekt (486). Van uwe ouders hebt gij uwen vader het meest te gehoorzamen en uwe moeder het meest te eeren (494)".

En naar de andere zijde:

„Roep niet voor uzelven alleen kinderen in het leven, gedachtig dat gij ze als stervelingen in het leven roept (522). Als gij 't verlies van kinderen niet kunt verdragen, verwek dan geen kinderen (523). De geloovige man verdraagt het

1) *ἀπαιδευσίαι.* 2) *ὀργάς.* 3) *ἀποπιμπλᾶσι τὸν θυμόν.*

verlies van kinderen zonder ondankbaarheid (257). Bid dat u liever geen kinderen geboren worden, dan dat u slechte kinderen geboren worden (520, verg. 254). Ongeloovige kinderen zijn geen kinderen (256). Voed uwe kinderen op als die dienaren Gods zullen zijn (519). Allerruwst is de kindermoordenaar, die kinderen uit den weg ruimt, die niets kwaads gedaan hebben (518). Die kinderen hebbende andermaal huwt worde niet geprezen (516). Een overvloedige bruiloftsgift maakt de kinderen niet beter (511)".

Eindelijk betreffende de kinderen onderling, voorzoover niet algemeene menschenliefde is bedoeld:

„Acht de broederliefde allernoodzakelijkst (496). De andere vriendschappen worden misgund, maar de broeder, die den broeder niet liefheeft, wordt veroordeeld (497). Schoon is het met den broeder in leven en dood een gelijk lot te deelen (498)".

Betreffende slaven of dienstboden geen enkel woord. Daarentegen ontbreekt het niet aan wenken betreffende de opvoeding, voor zoover die ten laste komt van opzettelijk zich daarmee bezig houdende paedagogen.

„Onderwijzers zijn grooter weldoeners dan ouders (536). Een opvoedkundig man, hij is een weldoener na God (542). De ziel wordt gelouterd door den wijze met een woord Gods (24). De weg der ziel tot God is door het woord Gods [1] (420). Als gij een opvoeder wilt zijn, leg u dan toe op zachtheid (545). Voed eerst uzelven op en dan anderen (540). Het is schandelijk te bevelen wat gij zelf niet doet (180, 549). Uw leven zij voor uwe kweekelingen de grondslag van uwe leeringen (546, 547, 177). Onderneem het niet zonder verantwoordelijkheidsgevoel [2] over jongeren te heerschen (541, verg. 550). Uw spot zij schaarsch en te gelegener tijd (279, verg. 278). Betoon vrijmoedigheid in 't spreken met bescheidenheid (253). Het is moeilijker over vrijgeboren knapen te heerschen, dan over leeuwen (553). Allerbedenkelijkst is een sophist, die ten verderve van eens jongelings ziel haar prijst bij de menigte (530). De fouten der onwetenden zijn een schande voor die hen onderricht hebben (174). Van wien gij niet weet, hoe het met zijn opvoeding staat, dien zult gij nooit gelukkig durven noemen (538)".

---

1) *λόγῳ θεοῦ.*

2) *ἀνεύθυνος ὤν σαυτοῦ μὴ κρατῶν.*

Ook aan regenten en rechters wordt de les gelezen.

„Indien gij heerscht over menschen, bedenk dat gij zelf beheerscht wordt door God (182, 459). Doe u best heerschende zachtmoedig te zijn en beheerscht wordende hooghartig (453). Het inzicht, niet de diadeem, maakt den koning (457). De rede is het heerschend beginsel [1]) (458). De wijsste is in alles de machtigste (565). Blijf in alle moeilijkheden de meerdere boven uwe onderdanen (548). Heersch over vrijwilligen (552). Wetende heerschappij te voeren zult gij ook ontbloot heerscher blijven (554). De beste toegang tot de heerschappij is te heerschen over zich zelven (551). Het gevaar voor den rechter is grooter dan voor die gericht wordt (184). Acht het afschuwelijk ook terecht iemand te straffen (261). Als gij den onrechtdoende verlost van het onrecht doen, zoudt gij overeenkomstig God straffen (63)".

Over het oordeelen in 't algemeen wordt gezegd:

„Oordeel uzelven, zoodat gij in niets misdoet, en gij zult niet geoordeeld worden (572, verg. 183)". Voorts eenige adviezen voor wie met koningen hebben omtegaan: „Raad den koning aan, wat strookt met de heerschappij (454). Aan den koning getrouw zijnde zult gij zelf koning zijn (460). Als gij goed met een koning omgaat, zult gij heerschen over den koning (456). Waag het niet met een koning samen te zijn, als gij den koning niet kloek kunt aanzien (455)".

Ten slotte de mensch als burger in zijn verhouding tot het vaderland:

„Een deel kan niet welvaren zonder het geheel (485). Die het vaderland beweldadigt, is een wijs man (484). Grootelijks beweldadigt het vaderland, die zich beijvert een goed burger te zijn (482). De beste der wijgeschenken in een staat is de dapperheid der burgers (483). Het beste begin van zorg voor het vaderland is zorg voor zich zelven (481)".

Hiermede is de gansche verzameling spreuken in vertaling ten naastenbij compleet. Enkele duplicaten werden vermeden. Grootendeels parallel loopende volzinnen werden ter vereenvoudiging soms alleen door een nummer aangewezen. Bij alle

---

1) τὸ ἄρχον.

werd de lezing van het Grieksche origineel gevolgd. Het geheele aantal bedraagt volgens de nummering 610. Daarvan gaf Rufinus in zijn Latijnsche bewerking 451, waaronder evenwel een drietal, die in den Griekschen tekst niet terug te vinden zijn [1]). Omgekeerd heeft Elter een niet onbelangrijke menigte spreuken, waarvan bij Rufinus de weerga niet te vinden is, met de letters *a*, *b*, *c*, een enkele maal tot *f* toe, ingelascht, zoodat het geheele getal feitelijk het cijfer 610 wel eenigszins overschrijdt. Over 't verschil van lezing behoeven wij hier niet uitteweiden. Men kan zich voorstellen, hoe vergelijking tusschen de beide teksten hier en daar beurtelings over de eene en over de andere licht ontsteekt [2]). De conclusie van die het hebben nagegaan is, dat Rufinus over 't algemeen vrij getrouw en nauwkeurig vertolkte [3]); wat evenwel vergissingen en vrijpostigheden niet buitensluit [4]), noch ook, dat Elter bij herhaling kon opmerken, hoe hij door een lapsus oculi van het begin der eene spreuk abusievelijk op het eind van een volgende oversprong [5]). Belangrijker zou het misschien zijn, zoo wij de Syrische lezingen met de Grieksche of Latijnsche vergeleken. Maar dan hoofdzakelijk als een middel om den aard dier zooveel jongere redactiën te leeren kennen. Te haren opzichte mocht het eindoordeel luiden: „dass ihre Uebersetzungsarbeit wenig zu loben ist, dass sie vielfach zu frei übersetzten und manches missverstanden, dass sie ihre Aufgabe überhaupt nicht darin sahen, eine genaue Uebersetzung zu liefern, sondern dass sie nur den Inhalt ihren Zeitgenossen zu deren Nutz und Frommen übermitteln wollen, weshalb sie sich auch nicht scheuten, manches in den Sprüchen, die sie ja für christliche hielten, ihren dogmatischen Anschauungen anzupassen und Analoges, besonders aus der Bibel, hinzuzufügen [6])". Men kan zich dit een en ander voorstellen, ook zonder nadere bewijzen. Reeds de parallelie der Synoptische evangeliën geeft

1) n°. 434, 437, 440.

2) 32, 85, 168, 235, 262, 282, 309, 393, 401, 446, 499.

3) Zeitschr. f. wiss. Theol. 1895, S. 623.

4) Verg. b. v. 98, 103, 107, 117, 126; 127, 166, 169, 171, 173, 178, 246, 263, 284, 286, 374, 392, 401, 435, 439, afwijkingen, die ten deele verklaard zullen moeten worden uit verschil van lezing in den grondtekst.

5) n°. 265—6, 389a—90.

6) S. 626 ff.

er eenig denkbeeld van, of anders de wijze, waarop de *Honderd artikelen* van Suso door de verschillende bewerkers werden gereproduceerd [1]). Het was mij hier niet zoo zeer om litterarisch-critische studiën te doen, als wel om het leveren eener bijdrage tot de kennis van de litteratuur, waarmede de christenen van den ouden tijd, met name die van het laatst der tweede eeuw en daarop volgende perioden, zich hebben gesticht. Dat uit dit oogpunt beschouwd de Spreuken van Sextus de kennismaking overwaard zijn, is den lezer gebleken. Terecht mocht Wendland zeggen: „Und wer den Einfluss der Philosophie und des Christenthums auf die Kultur erforschen will, der wird auch an diesen Schriften nicht vorübergehen dürfen, die den Niederschlag der Bildung der Massa vermittelten und mundgerecht machten, die für ihre Zeit vielfach die Bedeutung von Gebets- und Andachtsbüchern haben mochten, aus denen mancher seine geistige Nahrung geschöpft und in ihnen Erhebung des Gemüths gesucht haben wird [2])". Met belangstelling zien wij te gemoet, wat Elter betreffende de historia litteraria van Sextus' spreukenschat als vrucht van het ons toegezegd onderzoek zal te openbaren hebben. Misschien gelukt het hem als litterator, van den Griekschen tekst, dien hij ontdekte en publiceerde, opteklimmen tot een nog minder omgewerkt origineel, tusschen de heidensche en de christelijke bestanddeelen bij benadering de grenzen aantewijzen, of in ander opzicht perspectief te ontdekken in wat nu vóór ons ligt schijnbaar als een effen vlak. Maar ook al werden wij in dezen teleurgesteld, wij hebben reden om hem dankbaar te zijn voor den Griekschen Sextus, dien hij ons schonk. „Die Theologen", zeggen wij, ook nu met Wendland [3]), „werden ihn jetzt als ein nicht verächtliches Denkmal und die Ausgabe des Urtextes als werthvolle Bereicherung der älteren christlichen Litteratur zu würdigen haben".

H. U. Meyboom.

---

1) Archief voor Ned. Kerkgesch. 1885, bl. 173 v.

2) Berl. Philol. Wochenschr. 18 Febr. 1893, S. 235.

3) S. 232.

DAS WORT ΚΥΡΙΟΣ IN SEINER BEZIEHUNG AUF GOTT ODER JESUS CHRISTUS.

I.

Κύριος IN DEN EVANGELIEN.

Es ist eine bekannte Thatsache, dass der heilige Gottesname der Juden יהוה, adonaj gelesen, in der LXX mit κύριος übersetzt ist. Und zwar ist bei dem genauen Wörterübersetzen des hebräischen Textes die Wiedergabe des adonaj durch κύριος ohne den Artikel erfolgt, κύριος also, im Nominativ wie in den casibus obliquis, als Eigenname behandelt. Aber κύριος war doch in der griechischen Sprache zunächst ein nomen appellativum, und es war für griechisches Sprachgefühl jedenfalls eine Härte, dies Wort immer ohne Artikel zu hören. So ist denn auch, wie die Lektüre weniger Kapitel der LXX zeigt, an manchen Stellen, wenn nicht durchweg, so doch als Variante, der Artikel zu κύριος hinzugesetzt worden, wofür wir als Beispiel nur einige im N. T. verwandte Zitate anführen wollen: Lk. 2, 23. Act. 4, 26. 15, 17. Röm. 15, 11. Hebr. 8, 11. Die regelrechte Übertragung von יהוה ist also κύριος ohne Artikel, aber wir finden auch nicht allzu selten, besonders auch in der ausserkanonischen jüdisch-hellenistischen Literatur, κύριος mit dem Artikel.

Diesen Thatbestand weisen auch die synoptischen Evangelien auf. Im Text des *Markus* stossen wir 2 mal auf κύριος als Name Gottes. Jesus sagt dem gerasenischen Besessenen (5, 19): ἀπάγγελον ὅσα ὁ κύριος σοι πεποίηκεν καὶ ἠλέησέν σε. Lukas (8, 39) setzt ὁ θεός. Ferner sagt Jesus in der apokalyptischen Rede Mk. 13, 20: εἰ μὴ ἐκολόβωσεν κύριος (hier ohne Artikel) τὰς ἡμέρας. Lk. bringt hierzu keine Parallele und Matthäus

hat die Konstruktion ins Passivische gewendet. Im unechten Schluss des 16. Kapitels heist es v. 20: τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβχιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων. Für sich allein betrachtet liessen die Worte wohl eine Beziehung auf Gott zu, aber da v. 19 ὁ μὲν οὖν κύριος Ἰησοῦς oder vielleicht nur ὁ μὲν οὖν κύριος erwähnt ist, ist auch im v. 20 mit Sicherheit an Jesus als das Subject der Wirkungen gedacht.

Wie bei *Mt.* die Vorgeschichte κύριος von Gott gebraucht (1, 20. 22. 24. 2, 13. 15. 19.), so lässt auch das Schlusskapitel (28, 2) noch einmal einen ἄγγελος κυρίου auftreten. Auffallend ist, dass die Formel, die auf die Erfüllung einer Weissagung hinweist, nur in der Vorgeschichte 2 mal lautet: (τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν), ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου (1, 22. 2, 15), während in allen anderen Fällen: 2, 17. 23. 4, 14. 8, 17. 12, 17. 13, 35. 21, 4. 27, 9, die Worte ὑπὸ κυρίου fehlen. Abgesehen von der Vorgeschichte und dem einen Mal in der Nachgeschichte kommt sonst κύριος im Evangelium nicht vor.

Auch *Lk.* verwendet κύριος häufig in capp. 1 und 2, die ihm wohl als besondere geschlossene Quellenschrift vorgelegen haben. Hier wird κύριος ganz in der Weise der LXX sehr häufig von Gott gebraucht. Nur an einzelnen Stellen meint man wohl, dass mit dem κύριος an Christus gedacht sei. So sagt Hillmann [1]) über den 2. Teil des Lobgesangs des Zacharias (1, 76—79): Hier wird Johannes der Täufer endlich erwähnt und zwar in seiner Eigenschaft als Bahnbereiter Christi. — Der Redaktor .... benutzte die Engelbotschaft an den Zacharias (13—17, bes. v. 17). Er deutete κύριος (v. 17) auf Christus, sodass dann v. 76 mit κύριος und v. 78 mit ἀνατολὴ ἐξ ὕψους jedenfalls Christus gemeint ist." J. Weiss [2]) findet allerdings Hillmanns Scheidung zu weit gegangen, dass vv. 76 ff. ein christlicher Erguss eines Redaktors sein sollte im Unterschied von dem jüdischen Psalm 68—75. Aber er bezieht doch nicht mit Bestimmtheit κύριος auf Gott, denn er bemerkt zu v. 76: „κυρίου scheint nach v. 17 auf Gott bezogen werden zu müssen, vielleicht aber hat Lk. es auf Christus bezogen, da er sonst κύρ. so braucht." Aber der letzte Grund ist hinfällig,

1) Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas. Jahrb. f. prot. Theol. 1891. S. 210 f.
2) J. Weiss, Kommentar zum Lukasevangelium. 8. Auflage 1892.

denn es ist hier doch von Wichtigkeit, dass πρὸ προσώπου κυρίου, ohne Artikel vor κυρίου, steht. Unsere Gemeinden werden bei den Versen 17 und 26 jedenfalls an Johannes als den Vorläufer Christi denken; aber die Worte selbst wollen so verstanden sein, dass sie ihn preisen als den, der dem Herrn, d. h. Gott, ein bereitet Volk zurichtet, der als Profet des Höchsten vor dem Herrn vorhergeht, d. h. dem Kommen Gottes die Wege ebnet. Es ist deshalb auch zum mindesten missverständlich, wenn B. Weiss [1]) zu dem Satze: „In dem Messias kommt Jehovah selbst zu seinem Volke" als Belegstellen anführt: Mt. 11, 10. vgl. Lk. 1, 17. 76.

Eine weitere Stelle, wo man in κύριος eine Bezeichnung Christi sieht, ist 1, 43, wo Elisabet die Maria als ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου begrüsst. Holtzmann merkt dazu an: κύριος κατ' ἐξοχήν ist der Messias Ps. 110, 1. Aber wenn auch die Mutter des Johannes hier in vorausschauendem Geiste Maria als die Mutter des künftigen Messias begrüssen soll, so liegt doch in dem τοῦ κυρίου μου an und für sich nicht diese Würde ausgedrückt, sondern Elisabet bewegt sich nur in der Ausdrucksform orientalischer Höflichkeit.

Eine besondere Erwähnung verlangt noch das von allen drei Synoptikern im Anfange ihrer Erzählung (Mk. 1, 3. Lk. 3, 4. Mt. 3, 3) auf den Täufer bezügliche Zitat aus Jesaia: von der Stimme des Predigers in der Wüste: ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ. Da die LXX am Schlusse τοῦ θεοῦ ἡμῶν liest, scheint αὐτοῦ wahrscheinlich doch absichtliche Änderung zu sein von der Auffassung aus, unter dem κύριος der 1. Hälfte nicht Gott, sondern den Herrn Jesus zu verstehen. Aus ähnlicher Absicht ist wohl die Änderung in dem Zitat aus Mal. 3, 1 erfolgt, wo statt πρὸ προσώπου μου LXX Mk. 1, 2. Lk. 7, 27. Mt. 11, 10 πρὸ πρ. σου lesen. Es heisst dann noch weiter τὴν ὁδόν σου und bei Lk. und Mt. noch ἔμπροσθέν σου. Es ist aber doch zu weit hergeholt, πρὸ πρ. μου wahrscheinlich unter dem Einfluss von Ex. 23, 20 in πρὸ πρ. σου umgesetzt zu finden, wie Holtzmann will. Man darf hier wohl eine bewusste Zurechtschneidung des Zitates finden, die die Absicht hat, Johannes zum Vorläufer Jesu zu

1) B. Weiss, Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T. 5. Aufl. 1888, S. 62

stempeln. Jesus wird das Wort in seinem ursprünglichen Sinne zitiert haben, und Johannes, den er für περισσότερον προφήτου erklärte, als den Vorläufer nicht seiner eigenen Person, sondern des messianischen Heils im allgemeinen oder des noch zu erwartenden Messias, gedacht und bezeichnet haben. Wenn W. Brandt [1]) damit recht hat, und es scheint wohl annehmbar, dass die Worte Mt. 12, 41. 42. Lk. 11, 31. 32 aus einem Zeugnis Jesu über den Täufer in ein Selbstzeugnis umgewandelt seien, so hätten wir also mehrfach das Bestreben wahrgenommen, eine ursprünglich hochgesteigerte Erwartung von Johannes und sein hohes Ansehen, das ihm auch von Jesus entgegengebracht wurde, abzudämpfen und ihn zum blossen Vorläufer direkt für Jesus zu machen, wie er im Johannesevangelium cap. 3. selbst diese seine geringere Bedeutung erkennt. Hat aber das Zitat aus Jesaia (Mk. 1, 3 u. par.) den Sinn, dass Johannes den Weg des Herrn d. h. Jesu bereiten soll, so ist diese Anwendung des Zitats nicht auf palästinensischem Boden möglich gewesen, wenigstens nicht in Kreisen, denen der hebräische Urtext geläufig war. Denn dort stand יהוה — F. Delitzsch übersetzt natürlich auch mit Recht in seinem hebräischen N. T. דרך יהוה — und wurde adonaj gelesen, wobei kein Mensch darauf kommen konnte, an einen andern zu denken als Gott. Denn Herr im allgemeinen Sinne des Worts heisst adon. So ist der Spruch, wie auch Mal. 3, 1, gewiss einmal in seinem ursprünglichen alttestamentlichen Sinn auf Johannes angewandt worden und hat ihn, wie Lk. 1, 17. 76 als den bezeichnet, der das Kommen des Herrn, Gottes, vorbereitete. Weiss [2]) sagt, wie Jesus die Stelle Mal. 3, 1 so gewendet habe, dass dem (angeredeten) Messias der Wegbereiter vorhergeht, so deute auch ganz in demselben Sinne schon die älteste Überlieferung (Mt. 3, 3) die Stelle Jes. 40, 3 auf den Täufer, indem sie an die Stelle Jehovahs, dem die Stimme des Wüstenpredigers den Weg bereitet, den Messias selbst setzte. Aber durch die für uns älteste Überlieferung schimmert die noch ältere Anschauung durch von Johannes als dem unmittelbaren Vorläufer des messianischen Heils, dem Wegbereiter des Kommens Gottes. Doch hierauf näher einzu-

1) Die evangelische Geschichte. 1893. S. 449. 2) bibl. Theol. S. 62.

gehen, ist hier nicht der Platz; wir wurden nur darauf geführt, weil die Beziehung des κυρίου im Jesaias-Zitat auf den Messias Jesus doch nicht ganz so ohne Schwierigkeit ist, wie man im allgemeinen annimmt.

Nachdem wir die einzelnen Partien und wenigen Stellen erwähnt haben, wo κύριος als a.t.licher Gottesname gebraucht wird, suchen wir κύριος als Bezeichnung für Jesus.

Ein Gruppe für sich bilden die Anrufe κύριε, wie sie Jesu häufig zugerufen werden. Es spricht sich darin nur die höfliche Verehrung aus, mit der man einem Höherstehenden begegnet, oder mit der man überhaupt einem Unbekannten gegenübertritt, das Wort hat geradeso wie unser „Herr" seinen Vollsinn verloren und ist zur Grussformel des täglichen Verkehrs geworden, wie denn die Griechen sich mit κύριε an Philippus wenden (Joh. 12, 21) und Maria den vermeintlichen Gärtner auch κύριε tituliert (Joh. 20, 15). (Zur Erläuterung ziehen wir auch schon das 4. Evangelium herbei). Der Aussätzige Mt. 8, 2, der Hauptmann von Kapernaum 8, 6, das Kananäische Weib 15, 25, der Vater des Mondsüchtigen 17, 15, sie suchen Anknüpfung mit Jesus durch die Begrüssung: κύριε. Aber auch die Jünger reden ihn so an: Mt. 8, 25. 14, 30. 16, 22. 17, 4. 18, 21. Welches ist nun das hebräische und aramäische Wort, das durch κύριε wiedergegeben ist? In LXX begegnet κύριε als Übersetzung von אֲדֹנִי, Gen. 31, 35 als Anrede an den Vater, Num. 12, 11 als Anrede Aarons an seinen Bruder Moses, 3 Reg. 1, 13. 17. 18 als Anrede an den königlichen Gemahl, wie es v. 11 in 3. Person von dem König heisst: ὁ κύριος ἡμῶν Δαυὶδ οὐκ ἔγνω. Die Beispiele liessen sich mehren, für uns ist besonders interessant, dass Obadja den Elias anredet: κυριέ μου Ἠλίου 3 Reg. 18, 7. Und wie Moses Num. 11, 28 angeredet wird: κύριε Μωυσῆ, so heisst es auch in der assumptio Mosis: domine Moyse 11, 4. 9. 14. 19.

Schürer [1]) sieht die Anrede κύριε in den Evangelien als Übersetzung von רַבִּי an. Cremer [2]) erscheint diese Ansicht nicht haltbar. „Vielmehr ist die Anrede κύριε an das dem hebräischen

---

1) Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi 2. Aufl. 2, 256 f.
2) Biblisch-theologisches Wörterb. der neutest. Gräcität. 8. Aufl. 1895. S. 579.

אֲדֹנִי entsprechende geläufige מָר, מָרָן anzuschliessen.” Wir finden die Begrüssung durch ῥαββί Mk. 9, 5. 11, 21. 14, 45. Mt. 26, 25. 29. Lk. hat diesen hebräischen Ausdruck nicht beibehalten, bringt aber 6 mal — 5, 5. 8, 24. 45. 9, 33. 49. 17, 13 — den ihm eigentümlichen Titel ἐπιστάτα. Mt. 23, 7. 8 zeigt, dass die Anrede Rabbi als Ehrentitel galt, und der begründende Satz in 8: εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος beweist, dass nur Lehrer diesen Gruss erhalten konnten. So finden wir auch statt des palästinensischen Fremdwortes ῥαββί häufiger die sinngemässe Übersetzung: διδάσκαλε von Jesus gebraucht: Mk. 10, 17. 20. 12, 14. 19. und par., und er wird der διδάσκαλος der Jünger genannt: Mt. 9, 11. 17, 24. 26, 18 (par. Mk. 14, 14. Lk. 22, 11).

Joh. 1, 39 wird ῥαββεί ausdrücklich erklärt: ὃ λέγεται ἑρμηνευόμενον διδάσκαλε, vgl. 20, 16; aber es ist doch festzuhalten, dass in dem Worte rabbi an und für sich der Begriff des Lehrens nicht steckt, sondern dass es ein Ehrentitel ist, etwa entsprechend dem vir amplissime (Holtzmann, Hand-Kommentar. 2. Aufl. Bd. 1. S. 250), und nur durch den alleinigen Gebrauch bei Lehrern die Bedeutung von Lehrer erhalten hat. So konnte man die besondere Anrede Rabbi auch wohl durch den allgemeiner gehaltenen Ausdruck κύριε im Griechischen wiedergeben, und ein Vergleich von Mk. 4, 38 mit Lk. 8, 24 und Mt. 8, 25 zeigt, mit welcher Sorglosigkeit und Unbefangenheit die Evangelisten die Anrede behandeln. Wenn wirklich ein tieferer Unterschied in der Anrede mit ῥαββί oder κύριε bestände, dann sollte man gerade bei der Verklärung Jesu Mk. 9, 2 ff. Lk. 9, 28 ff. Mt. 17, 1 ff. erwarten, dass Petrus, überwältigt von dem in himmlischer Glorie strahlenden Jesus ihn ‚Herr‘ anredete. Aber nur bei Mt. sagt er so, bei Mk. und Lk. spricht sich seine Ehrfurcht in ῥαββεί und ἐπιστάτα aus. Auch Cremer erkennt an, dass der Übergang von διδάσκαλε zu κύριε nahe liegt” und bemerkt: „wenn auch רַבִּי sich vor der Zeit Christi noch nicht als Titel, sondern nur als Anrede findet, so zeigen doch die angeführten Stellen, dass es zur Zeit Christi auch als Anrede schon in dem bestimmten Sinn des autoritativen Lehrers gebraucht wird, während die Anrede mit κύριε nicht sowohl seine Autorität als

Lehrer im Auge hat, sondern nur im allgemeinen die Überordnung dessen, dem man mit Ehrerbietung begegnet." Diese logische Unterscheidung ist richtig, und wir meinen auch, dass Cremer gegen Schürer im Rechte ist, *κύριε* an מָר, מָרָן, entsprechend dem אֲדֹנִי, anzuschliessen. Aber mag man über die formale Herkunft des *κύριε* so oder anders denken, für die inhaltliche Bedeutung trägt es nichts aus, da eben *κύριε* fast gar keinen besonderen Inhalt hat, sondern der übliche Ausdruck der Höflichkeit ist, den auch persönliche Gegner Jesu wie die Pharisäer ihm nicht vorenthalten.

Ein anderes Gewicht erhält die Bezeichnung *κύριος*, wenn sie nicht in der vokativischen Anrede *κύριε*, sondern im Laufe der Erzählung von Jesus gebraucht wird. Es ist bekannt, dass Jesus so als *ὁ κύριος* besonders bei Lk. eingeführt wird in den Stücken, die sein Sondergut bilden: 7, 13. 19. (31.) 10, 1. 39. 41. 11, 39. 12, 42. 13, 15. 17, 5. 6. 18, 6. 19, 8. (22, 31.) 22, 61. 24, 34. Aber wir meinen nicht mit Cremer, dass Lk. dadurch, dass bei ihm *ὁ κύριος* in der Erzählung erscheint, sich als der späteste unter den Synoptikern kennzeichne. Wir halten die Priorität des Lk. vor Mt. für wahrscheinlich (vgl. des Verfassers kleine Arbeit in den Theol. Stud. u. Krit. 1896, S. 83 ff.), und gerade die Verwendung von *κύριος* drängt nicht auf Annahme späterer Abfassung hin. Nestle bemerkt in seiner Rezension über „the four gospels in Syriac, transcribed from the Sinaitic Palimpsest by Bensly, Harris and Burkitt" in der Theol. Literaturzeitung 1895. Nr. 25. Spalte 628: Dass auch S s (Syrus Sinaiticus) nicht ohne alle Veränderung auf uns kam, zeigt schon der eine Umstand, dass statt Jesus häufig מרן steht, „unser Herr," „der Herr," ähnlich wie in S h (Syrus hierosolymitanus) (z. B. Mt. 8, 4. 10. 13. 18. 20. 9, 12. Joh. 1, 38 etc. 2, 22. 3, 2). Das lag ja einem frommen Syrer, vielleicht schon dem Übersetzer, überaus nahe." Demnach können wir aus dem Gebrauch von *κύριος* viel eher als für die Abfassungszeit einen Anhalt gewinnen für die örtliche Herkunft, und die Wahrscheinlichkeit, dass die Abschnitte mit *ὁ κύριος* aus syrisch-palästinensischen Kreisen stammen, macht dann allerdings auch gerade ein hohes Alter wahrscheinlich. Die kleine Kreise der kleinen Leute, die an ihn glaubten, redeten

von Jesus als „dem Herrn," „unserm Herrn," es war unnötig für sie, den Eigennamen hinzuzusetzen. Gewöhnlich aber sieht man den Ausdruck ὁ κύριος schon als Abschluss einer christologischen Reflexion an. Wenn man auch wohl nicht meint, wie Keil [1]) bei dem erstmaligen Vorkommen von ὁ κύριος Lk. 7, 13 erklärt, dass die Wahl dieses Ausdrucks mit Bedacht geschähe, um auf die göttliche Natur hinzudeuten, so findet man doch den Gedanken dogmatischer Art darin, dass es „den Herr schlechthin," der es in einzigartiger vollkommener Weise ist, bezeichnet. Es soll ein Titel sein, der Jesus als menschlicher Persönlichkeit eigentlich nicht zukommt, sondern das Ehrenprädikat des zur Rechten Gottes Erhöhten ist. So redet Weiss [2]) von Lk., „der allein den Namen des erhöhten Christus (ὁ κύριος) *antizipierend während seines irdischen Lebens* gebraucht (7, 13 und noch 9 mal)," und Beyschlag [3]) erwähnt, dass „Lk. den κύριος-Namen bringt in jenem erhöhten Sinne, den derselbe auf grund der Stelle Ps. 110, 1 *seit der Verklärung Jesu* gewonnen." Er redet von „einem Übergang Jesu in diese κυριότης, vermöge deren er der königliche Stifter und Regent seiner Kirche ist (Act. 2, 33. 47.)." Aber der Gebrauch von ὁ κύριος ist gar nicht aus irgendwelcher dogmatischen Reflexion über Jesus oder in Anlehnung an Ps. 110, 1 entstanden, sondern diese Benennung ist nur der einfache Ausfluss schlichter frommer Verehrung, und gewiss haben die Frommen, die ihm anhingen, zu seinen Lebzeiten von ihm als dem Herrn gesprochen, ohne dass sie sich erst durch seine Auferstehung und Himmelfahrt dazu berechtigt meinten.

Das Hebräerevangelium, das Evangelium und die Apokalypse des Petrus führen Jesus immer als ὁ κύριος ein, Hegesipp redet stets unter dieser Bezeichnung von ihm. Es liegt nicht mehr in dieser Benennung als z. B. in dem Titel des Patriarchen in der Schrift: Tas ita d *Mar* Jab alaha patriarka wad Raban Sauma. (H. Hilgenfeld, Textkritische Bemerkungen zur Tas ita ..... Jena 1894). Besonders lehrreich ist es, zu beachten

---

1) Kommentar zum Evangelium des Lukas 1879.

2) b. Th. S. 575.

3) Neutestamentliche Theologie 2. Aufl. 1896. Bd. 2. S. 489. vgl. auch Bd. 1. S. 319.

wie die Clementinischen Homilien von dem Titel ὁ κύριος Gebrauch machen. Wie in dem Eingangsgruss der epistula Petri ad Jacobum Petrus Heil wünscht dem Ἰακώβῳ, τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπῳ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας und ebenso Clemens in seiner Epistel Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ, so heisst auch Petrus häufig in den Homilien ὁ κύριος ἡμῶν: 4, 2. 3. 6. 12, 3. 13, 8 oder ὁ κύριός μου, bezw. in der Anrede κύριέ μου (Πέτρε): 4, 5. 10, 3. 12, 5. 25. 13, 1. 5. 20, 5. 13, und auch in objektiver Weise wird von ihm geredet als ὁ κύριος: 14, 12: ἀμφοτέρων (sc. Petrus und der Vater des Clemens) οὖν σιωπώντων ἔφην ἐγώ· ἐπειδή τὸ μάθημα ἀκριβῶς ἐφίσταμαι, ὁ δὲ κύριος καὶ ὁ πατὴρ οὐχ οὕτως, ἤθελον κτλ., und 20, 13: ὃν (sc. Κορνήλιον) ἐν Καισαρείᾳ δαιμονῶντα ἰάσατο ὁ κύριος. In demselben Sinne ist auch Jesus, der προφήτης τῆς ἀληθείας und διδάσκαλος, wie er am häufigsten bezeichnet wird: 15, 10. 16, 15. 21. 17, 4. 13. 19. 20. 18, 3 u. o., der Herr oder unser Herr: 2, 34. 3, 65. 4, 5. 8, 4. 6. 16, 15. 21. 17, 6. 8. 18. 19. 18, 15. Wenn sich Jesus gegen das Herr Herr-Sagen wendet Lk. 6, 42, so eifern auch die Clementinischen Homilien dagegen, die Lehrer nur Herren zu nennen, sich aber durch das Thun ihrer Gebote nicht in Wirklichkeit als Knechte zu beweisen, Hom. 8, 5 .... οὐ δὲ ἐν τῷ πιστεύειν διδασκάλοις καὶ κυρίους αὐτοὺς λέγειν ἡ σωτηρία γίνεται; 8, 7: καὶ οὐκ ἐν τῷ τοὺς διδασκάλους κυρίους καλεῖν, τὰ δὲ δούλων μὴ ποιεῖν, ὠφελοῦνταί τινες. Damit haben wir wieder einen Beweis, dass man in der Bezeichnung Jesu als ὁ κύριος durchaus nicht ein nur ihm allein zukommendes Prädikat sah, sondern dass es eine für Lehrer überhaupt übliche Benennung war.

Cremer meint auch, wie Weiss und Beyschlag, „dass sich mit der Bezeichnung ὁ κύριος schliesslich die Anerkennung der Messianität Jesu verbunden hat, nnd zwar im Sinne seiner einzigartigen Überordnung, vgl. Mt. 22, 43—45 u. Par. aus Ps. 110, 1". Er hebt deshalb besonders hervor, dass es Mt. 23, 18 und Par. heisst: ὁ διδάσκαλος λέγει, dagegen bei dem Einzug in Jerusalem Mt. 21, 3 u. Par.: ὁ κύριος αὐτῶν χρείαν ἔχει. „ὁ κύριος meint den, der zu sagen und gebieten hat. Jesus wählt diese Selbstbezeichnung, weil er als messianischer König in Jerusalem einziehen will". Aber wahrscheinlich ist es nicht, dass Jesus hier mit Bewusstsein diese Bezeichnung im Unter-

schied von einer anderen gewählt hätte. Hier ist wieder ein Fall, wo uns die Kenntnis der Worte Jesu in seiner Muttersprache erwünscht wäre. Wahrscheinlich hat er in beiden Fällen sich als den mar, maran bezeichnet, und dieses einheitliche Grundwort ist im Griechischen zwiefach wiedergegeben worden. Aber mögen auch die beiden griechischen Worte auf zwei verschiedene aramäische Worte zurückgehen, ein tieferer Unterschied ist zwischen ihnen nicht vorhanden. Wie wir aus dem Gebrauch von κύριος sahen, schliesst es durchaus nicht die Anerkennung einer einzigartigen Würde und wirklichen Herrschaft in sich ein, sondern es spricht sich darin nur die einfach fromme Verehrung für hervorragende Männer aus, die man wie Jesus, Petrus, Jakobus als Lehrer religiöser Wahrheiten verehrte und deren Autorität man sich willig unterordnete. Das Wort ist in derselben Stimmung innig-demütiger Verehrung gesprochen und gemeint, ohne Beimischung theologisch-dogmatischer Gedanken, mit der wir in erbaulicher Sprache und besonders zu Kinderherzen von dem Herrn oder Herrn Jesus sprechen, oder wie glaübige Katholiken von dem heiligen Bernhard, dem heiligen Franziskus sprechen, oder als Glieder eines Ordens oder einer Bruderschaft kurzweg der Heilige sagen. Diese schlichte Bedeutung behaupten wir aber zunächst nur für das Evangelium nach Lukas und andere Schriften von ähnlicher Art, wie z. B. das Hebräerevangelium, Evangelium und Apokalypse des Petrus, die Dídache, nicht für die epistolische theologisch reflektierende Literatur.

Zur Feststellung des Begriffs κύριος in seiner Beziehung auf Jesus ist R. Ziemssen in einer biblischen Studie [1]) zur Christologie: „Christus der Herr" von Lk. 2, 11 als Grundstelle ausgegangen: ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ, ὅς ἐστιν Χριστὸς κύριος (S. 14). Er stellt sich S. 20 die Aufgabe, „das Χριστὸς κύριος des Engels in Lk. 2, 11 zugleich im Unterschiede und doch in seiner wesentlichen Identität mit dem τὸν Χριστὸν κυρίου 2, 26 oder τοῦ θεοῦ 9, 20 als Christus Adonai = Jehovah zu erweisen". Er kommt dann zu dem Ergebnis (S. 30): „Jesus heisst der Mensch gewordene *Sohn* Gottes, aber κύριος ist sein Name als Sohn *Gottes*. Er ist Jehovah selbst, wie es verheis-

1) Kiel 1867.

sen ist. Jesus Christus Jehovah, nur Einer. — Dass der Heiland nicht Jehovah, sondern *κύριος* genannt wird, gehört mit zu der verhüllten Gestalt, in der der Sohn Gottes auf Erden einherging". Aber diese vor 30 Jahren geäusserte Ansicht wird heute kaum bei irgend jemandem noch Beifall finden. Doch wir mussten sie erwähnen, weil noch Cremer es für der Mühe wert hält, ihrer Widerlegung fast eine ganze Seite (S. 578) zu widmen. v. Hofmann [1]) bemerkt zu der Stelle Lk. 2, 11: „*κύριος*, אָדוֹן, nicht אֲדֹנָי ist er, als welcher Herr schlechthin, Herr über alles sein wird. Getrennt werden diese beiden Benennungen, ... wie Act. 2, 36 zwei verschiedene Benennungen dessen sind, wozu Gott Jesum gemacht hat". Godet [2]) sagt: „Herr bezeichnet ihn als Vertreter der göttlichen Allgewalt. Der letztere Titel findet auch auf sein Verhältnis zu den Engeln Anwendung".

Aber nach unserer Auffassung von *κύριος* geben wir J. Weiss [3]) durchaus recht, dass diese Bezeichnung des geborenen Erretters nur mit Mühe überzeugend erklärt werden kann, und dringen deshalb darauf, dass man nach Analogie von Ps. Sal. 17, 36 — wir fügen hinzu Threni 4, 20 — die Worte *Χριστὸς κύριος* als falsche Übersetzung von משיח יהוה aufzufassen hat, oder dass *κύριος* eine spätere Korrektur ist. Richtig ist der Ausdruck 2, 26 wiedergegeben, wie syr. hieros. auch 2, 11 *Χριστὸς κυρίου* liest, und wie wir ihn dem Sinne nach auch 9, 20, auch Act. 4, 26 finden.

Der Vollständigkeit halber nennen wir noch als Stellen in den Synoptikern, die mit *κύριος* von Jesus reden, Mt. 28, 6 und Lk. 24, 3. Aber an letzterer Stelle schwankt die Lesart zwischen *τὸ σῶμα* oder *τὸ σῶμα Ἰησοῦ* oder *τὸ σῶμα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*. Ebenso unsicher ists bei Mt. 28, 6, wo Tischendorf mit guten Zeugen mit *ὅπου ἔκειτο* schliesst und *ὁ κύριος* nicht mehr bringt. Bei solch unsicherem Thatbestande ist natürlich ein Gedanke der Art, als ob hier, weil nach der Auferstehung, mit Absicht *ὁ κύριος* gesagt würde, ganz haltlos.

Im Johannesevangelium finden wir nur an einzelnen Stellen

---

1) Die heil. Schrift N. T.s. 8. Teil. 1878.
2) Kommentar zum Evangelium des Lukas. Deutsch von Wunderlich 1872.
3) Kommentar z. Evangelium des Markus und Lukas. 8. Aufl. 1892.

versprengt Jesus mit ὁ κύριος bezeichnet. Fraglich ist, ob 4, 1 statt ὁ Ἰησοῦς zu lesen ist ὁ κύριος Ἰησοῦς. Auffallend kommt das blosse κύριος in den Text 6, 23: εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου und 11, 2: ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον. Häufiger bei einander finden wir die Bezeichnung in cap. 20, nämlich vv. 2. 13. 18. 25 und im Anhangskapitel 21 vv. 7 und 12. Aber bei allen diesen letzten Stellen erscheint dieser Name im Munde der Maria oder der Jünger — 21, 12 wenigstens doch auch nach ihrem Sinn, vgl. 7 — und nicht wie 6, 23 und 11, 2 als Ausdruck des Schriftstellers. Vielleicht darf man annehmen, dass der Verfasser bei nochmaliger Durchsicht den gen. absol. in 6, 23 und den Satz 11, 2 hinzufügte und dass ihm dabei die Bezeichnung κύριος einfloss, die er als Schriftsteller bei der Abfassung des Werkes nicht gewählt hatte. Diese Annahme würde für 11, 2 auch das schriftstellerische Missgeschick mildern, dass ein Ereignis schon als bekannt vorausgesetzt wird, das doch erst im folgenden erzählt wird. Vielleicht erscheint so das 2 malige κύριος etwas erklärlicher, aber wir können uns auch bei der Annahme beruhigen, dass gleich bei der ersten Niederschrift statt des sonst gebrauchten ὁ Ἰησοῦς hier ὁ κύριος sich einstellte.

Die Bedeutung des κύριος geht nicht über die Bedeutung des κύριος bei den Synoptikern, besonders Lk., hinaus. Das beweist die fast ausschliessliche Verwendung des Wortes im Munde der Jünger, besonders auch das τὸν κύριόν μου der Maria 20, 13. Das beweist auch die Nebeneinanderstellung von ὁ κύριος und ὁ διδάσκαλος 13, 13. 14. Die beiden Bezeichnungen, die Mt. 21, 3 und 26, 18, jede für sich, genannt werden, werden hier von Jesus zusammengefasst. In den Clem. Homilien, deren oben (S. 17) erwähnte Stellen 8, 5 und 7 auch hier heranzuziehen sind, findet sich auch diese Zusammenstellung: 19, 20: μεμνήμεθα τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ διδασκάλου.

Als die zweite Erscheinung des Auferstandenen 20, 24 ff. auch den Thomas überzeugt hat, dass Jesus lebe, da drängt ihn seine Erregung zu einem kurzen Ausruf ὁ κύριός μου — das war der ihm geläufige Ausdruck, mit dem er Jesus angeredet und von ihm gesprochen hatte, wie auch Maria 20, 13 so sagt. Aber in diesem überwältigenden Augenblicke muss er diese Bezeichnung überbieten, und er fährt fort: καὶ ὁ θεός μου. Den,

der ihm Worte ewigen Lebens gegeben hatte, der sein göttlicher Lehrer gewesen war, den nennt er jetzt sogar seinen Gott. So tritt auch hier ὁ κύριος nicht über die Bedeutung hinaus, die wir darin fanden.

Im Anschluss an das Evangelium sei gleich erwähnt, dass in den johanneischen Briefen weder ὁ κύριος allein noch in Verbindung mit Jesus Christus vorkommt.

II.

Κύριος IN DER APOSTELGESCHICHTE.

In der *Apostelgeschichte* ist das Wort κύριος vielfach allein oder in Verbindungen gebraucht, wo es zweifellos Gott bedeutet und nach dem Sprachgebrauch der LXX auch meistens ohne Artikel steht. So finden wir ἄγγελος κυρίου 5, 19. 8, 26. 12, 7. 23 und statt des einfachen ὁ ἄγγελος 10, 7 liest Gig. angelus domini [1]). Nur 27, 23 und 10, 3 steht ἄγγελος τοῦ θεοῦ. Andere solche Verbindungen sind πνεῦμα κυρίου 5, 9. 8, 39, Φωνὴ κυρίου 7, 31, χεὶρ κυρίου 11, 21. 13, 11. Aber während wir bei diesen angeführten Stellen keine Textvarianten haben, finden wir sie bei andern Verbindungen, in denen κύριος steht, sehr häufig und zwar in zweierlei Art, indem erstens die Lesart zwischen θεός und κύριος schwankt und zweitens das Stehen oder Fehlen des Artikels vor κύριος fraglich ist. So beginnt auch B. Weiss [2]) seine Untersuchungen über die Wortvertauschungen mit dem Satz: sehr häufig ist die Vertauschung von θεός und κύριος in allen Gruppen (sc. von Textzeugen) und Blass ruft aus: quoties et in actis et alibi sunt plane pro synonymis κύριος et θεός. Aber wir dehnen sein Urteil bei Gelegenheit von 20, 38 — τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου oder τοῦ θεοῦ —: solita confusio inter κύριος et θεός, alias innocua .... auch auf viele Stellen aus, wo er selbst und auch Weiss eine distinctio zwischen κύριος und θεός annehmen, indem sie nämlich κύριος auf Christus, θεός auf Gott beziehen.

---

1) Wir entnehmen die Varianten aus der editio philologica etc. von F. Blass, 1895, in wenigen Fällen der kleinen Ausgabe secundum formam quae videtur Romanam. 1896.

2) Die Apostelgeschichte. Texte u. Untersuchungen. Bd. IX. Heft 3/4. 1893.

Wir wenden uns zur Einzeluntersuchung und stellen den textkritischen Befund über *λόγος τοῦ θεοῦ* oder *τοῦ κυρίου* an die Spitze.

4, 29 *τὸν λόγον σου* (Anrede an *Gott*).

4, 31 *τὸν λόγον.*

6, 2 *τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.*

6, 7 *ὁ λ. τοῦ θεοῦ* | *τοῦ κυρίου* D E syr.p vulg. Fl.

8, 4 *τὸν λόγ.* | add. *τοῦ θεοῦ* E vulg.

8, 14 *τ. λ. τοῦ θεοῦ* | *τ. θ.* om Gig.

8, 25 *τ. λ. τοῦ κυρίου* | *τοῦ θεοῦ* A syrsch (Blass verzeichnet diese Var. nicht).

10, 36 *τὸν λόγον, ὃν ἀπέστειλεν* (sc. *ὁ θεός*).

11, 1 *τ. λ. τοῦ θεοῦ.*

11, 19 *τὸν λόγον.*

11, 22 *ὁ λόγος* | add. *κυρίου* Gig.

12, 24 *ὁ δὲ λόγ. τοῦ θεοῦ* | *τοῦ κυρίου* B vulg. (non Gig.).

13, 5 *τὸν λ. τοῦ θεοῦ* | *κυρίου* D Lucif. Gig. syrsch (hic dñı nostri).

13, 7 *τὸν λ. τοῦ θεοῦ.*

13, 44 *τὸν λόγ. τοῦ κυρίου* | *κυρίου* ℵ A B³ al.: *θεοῦ* (ex 43) B* C E L P Gig. .... *ἀκοῦσαι Παύλου. πολύν τε λόγον ποιησάμενος περὶ τοῦ κυρίου* D.

13, 46 *τ. λ. τοῦ θεοῦ.*

13, 48 *τ. λ. τοῦ θεοῦ* | *τοῦ κυρίου* (ut. 49, cf. 47) ℵ A C L P Gig.

13, 49 *ὁ λ. τοῦ κυρίου.*

14, 7 *εὐαγγελιζόμενοι ἦσαν* | add. *τὸν λ. τοῦ θεοῦ* E.

14, 25 *τὸν λόγ.* | add. *τοῦ κυρίου* ℵ A C syrp syrsch vulg. (it. *τοῦ θεοῦ* E Gig.).

15, 35 *τὸν λ. τοῦ κυρίου.*

15, 36 *τὸν λόγον τοῦ κυρίου.*

16, 6 *τ. λ.* | *τ. λ. τοῦ θεοῦ* D Gig.

16, 32 *τ. λ. τοῦ θεοῦ* | *τοῦ κυρίου* (31) vel *κυρίου* (D) omnes praeter ℵ* B.

17, 13 *ὁ λ. τοῦ θεοῦ.*

18, 11 *τ. λ. τοῦ θεοῦ.*

19, 10 *τ. λ. τοῦ κυρίου* | *τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* H L P.

19, 20 *ὁ λ. τοῦ κυρίου* | *τοῦ κ. ὁ λ.* ℵ* A B, *ὁ λ. τοῦ θεοῦ* E vulg. Gig.

Aus diesem Thatbestand ergiebt sich folgendes Zahlenverhältnis: ohne Varianten steht ὁ λόγος τοῦ θεοῦ 6 mal, mit Einschluss von 4, 29, das dem Sinne nach — man beachte aber in formaler Hinsicht die Anrede κύριε — ebenso wie 10, 36 hierher gehört, 8 mal.

῾Ο λόγος τοῦ κυρίου steht ohne Varianten — nur die andersartige Variante 19, 10 eingerechnet — 4 mal. Zu dem einfachen ὁ λόγος ist hinzugesetzt — ohne Schwanken zwischen τοῦ θεοῦ oder τοῦ κυρίου — 3 mal τοῦ θεοῦ, 1 mal τοῦ κυρίου. Schwanken der Lesarten zwischen τοῦ θεοῦ und τοῦ κυρίου oder κυρίου findet sich 9 mal. Der häufigere Ausdruck ist also ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Aber sollte nun die auch nicht gerade selten vertretene Verbindung ὁ λόγος τοῦ κυρίου ein Wort „de Christo" bezeichnen (Weiss S. 6), hat Wendt in der Erklärung zu 8, 25 recht: das Wort, das sie redeten, war nicht ihr Wort, sondern Christi, der durch sie als seine Diener und Dolmetscher das Evangelium verkündigen liess? Wendt selbst bemerkt weiter: der auctor primarius aber ist Gott (10, 36), daher noch häufiger das Evangelium ὁ λόγος τοῦ θεοῦ genannt wird. Aber deshalb, uud noch dazu, weil doch mehreremal die Handschriften κυρίου ohne Artikel bieten, meinen wir, dass mit den wechselnden Ausdrucksweisen λόγος τοῦ θεοῦ und λόγος τοῦ κυρίου kein Wechsel ihrer inhaltlichen Bedeutung und Beziehung gegeben ist, sondern dass der Genitiv in beiden Fällen als gen. auctoris zu verstehen und auf Gott zu beziehen ist, wie denn ja λόγος κυρίου oder τοῦ κυρίου ein geläufiger Ausdruck der LXX ist.

Ein ähnlicher Wechsel zwischen θεός und κύριος liegt vor bei den Verbindungen mit ὁδός und διδαχή. Die Variantentafel gestaltet sich folgendermassen:

13, 10 τὰς ὁδοὺς κυρίου τὰς εὐθείας | τοῦ κ. ℵ* B.

18, 25 τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου | τοῦ om. B.

18, 26 τὴν ὁδ. τοῦ θεοῦ | τοῦ κυρίου E, τὴν τοῦ θεοῦ ὁδ. H L P, τὴν ὁδ. D Gig.

19, 9 τὴν ὁδ. | τὴν ὁδ. τοῦ κυρίου E Gig. al. lat., τὴν ὁδ. τοῦ θεοῦ syr^sch^.

19, 23 περὶ τῆς ὁδοῦ | ὁδ. τοῦ θεοῦ syr^sch^, ὁδ. τοῦ κυρίου vulg Gig.

13, 12 τῇ διδαχῇ τοῦ κυρίου | τοῦ θεοῦ C; Gig Lucif.: credidit in doctrinam *domini.*

Dass 13, 10 die Wege *Gottes* gemeint sind, geht aus dem Inhalt des Verses, dem Plural, dem Fehlen des Artikels, dem folgenden χεὶρ κυρίου mit Sicherheit hervor uud wird auch von niemandem bestritten. Aber an den übrigen Stellen fasst man ὁδὸς τοῦ κυρίου auf als Weg des Herrn-Christi. ὁδὸς τοῦ κυρίου ist nach Wendt (zu 18, 25) „das Christentum als die durch den Herrn bestimmte Lebens- und Geistesrichtung," διδαχὴ τοῦ κυρίου 13, 12 „die Lehre, die Christus durch seine Apostel verkündigen liess." Aber das Schwanken der Lesarten zwischen ὁδὸς τοῦ κυρίου und ὁδὸς τοῦ θεοῦ, der Wechsel beider Bezeichnungen in so unmittelbaren Nähe wie 18, 25 und 26, das doch wenigstens einmal von B bei 18, 25 bezeugte Fehlen des Artikels sind äussere Gründe genug für die Auffassung, dass ἡ καινὴ αὕτη διδαχή (17, 19) eine Lehre *Gottes* ist, dass die ὁδὸς τοῦ κυρίου ein von *Gott* bereiteter Weg ist, eine ὁδὸς σωτηρίας, die die δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου verkündigen (16, 17).

Zu 15, 40: παροδοθεὶς τῇ χάριτι τοῦ κυρίου giebt Wendt die Erklärung: „übergeben der Gnade Christi. Der Sache nach nichts verschiedenes von 14, 26, aber nach mehr spezifisch christlicher Form ausgedrückt." Aber gerade das Gegenteil von letzterem ist richtig: die Form ist durchaus judenchristlich oder jüdisch. Denn mit dem κύριος ist Gott gemeint. An unserer Stelle lesen C E H L P vulg[clem] Gig. τοῦ θεοῦ, D κυρίου ohne Artikel. Die Aussage kehrt ausser 14, 20: τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ noch 20, 32 wieder: παρατίθεμαι ὑμᾶς τῷ θεῷ καὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ, wo aber B und Gig. auch τῷ κυρίῳ lesen. Nur eine Stelle, 14, 23: παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ, εἰς ὃν πεπιστεύκεισαν scheint die durchgängige Beziehung des κύριος auf Gott in dieser Redewendung zu verbieten. Aber schon durch Streichung des Relativsatzes wäre die Schwierigkeit beseitigt, wenn wir nicht später noch eine bessere Lösung vorziehen.

Doch bevor wir zur Untersuchung von solchen Stellen schreiten, wo man weniger leicht als bei den bis jetzt angeführten die Beziehung auf Gott zugeben wird, ist es angebracht, sich zu vergegenwärtigen, in welchem Masse in der Apostelgeschichte Gott im Vordergrunde der religiösen Vorstellung steht, auch in solchen Beziehungen, wo man erwarten könnte, dass Christus in Handlung träte als „erhöhter Herr und Regent der Gemeinde," mit welcher Bezeichnung die Kommentatoren so oft die Erwäh-

nung Christi im Unterschied von Gott zu begründen pflegen.

Auf Gott gehen die Erfolge der Apostel zurück: 14, 27. 15, 4. 12. 11, 21. 23. 19, 11. 21, 19; an Gott richtet die Gemeinde ihr Gebet um Hülfe und Rettung aus Gefahr: 1, 24 (vgl. 15, 8), 4, 29. 12, 5. (vgl. 11. 17.); Gott gilt ihr Lobgesang: 2, 47. 10, 46. 11, 18. 21, 20; Gott sendet zur Mission aus: 16, 10, auch 13, 2. 14, 26.

Berücksichtigt man diese ausgeprägte vorherrschende Theologie der Apostelgeschichte, dann wird man auch geneigt sein, κύριος an solchen Stellen von Gott zu verstehen, wo sich vielleicht ein direkter Nachweis nicht bringen lässt.

Das δεῖσθαι τοῦ κυρίου (8, 22) oder πρὸς τὸν κύριον (24) lassen alle Ausleger an Gott gerichtet sein, was nach v. 21 und überhaupt nach dem Zusammenhang zweifellos richtig ist. Dagegen fassen viele mit Verweisung auf 2 Kor. 5, 11 τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου 9, 31 als Furcht des Herrn-Christi, während wir darin nach dem Sprachgebrauch der LXX die Gottesfurcht erkennen.

Den „Willen des Herrn" (21, 14) erklärt Wendt mit Sicherheit als den Willen Christi; aber ebenso bestimmt nehmen wir die von ihm abgelehnte Deutung Willen Gottes auf, deren Richtigkeit die Variante τοῦ θεοῦ D und die Parallele 18, 21: τοῦ θεοῦ θέλοντος bezeugt.

Der Herr, von dem es 2, 47 heisst: προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό, ist nicht Christus „der erhöhte Regent der Gemeinde," sondern Gott (vgl. 47[a]). Das verbum προστιθέναι kommt noch mehreremale vor. Bei 5, 14: προσετίθεντο πιστεύοντες τῷ κυρίῳ ist fraglich, ob der Dativ von dem verbum finitum oder dem Partizipium abhängt. Blass verbindet nach Analogie von 18, 8: Κρῖσπος ἐπίστευσεν τῷ κυρίῳ den Dativ mit πιστεύοντες. Wendt erklärt mit Hinzuziehung von 16, 34 diese Struktur zwar für grammatisch möglich, aber die Verbindung 11, 24: προσετέθη ὄχλος ἱκανὸς τῷ κυρίῳ ist für ihn entscheidend, auch 5, 14 den Dativ von προσετίθεντο abhängen zu lassen. Er umschreibt dann: sie wurden dem Herrn, nämlich als nun mit ihm Verbundene, Christo Angehörige, hinzugefügt. Aber Blass hat wohl recht, wenn er mit Berufung auf 2, 41, wo προστίθεσθαι absolut gebraucht ist, und gestützt auf B* τῷ κυρίῳ in 11, 24 streicht. Dann liegt auch für 5, 24 nicht die Berechtigung durch eine Parallele vor, προσετίθεντο mit τῷ κυρίῳ zu verbinden,

wie es ja überhaupt ein schlecht gewählter Ausdruck, ein unvollziehbares Bild ist, dem Herrn hinzugefügt werden. Andererseits finden wir in Act. πιστεύειν verschiedene Male mit dem Dativ verbunden und untersuchen, ob wir κύριος auch bei πιστεύειν von Gott verstehen können.

Wie wir an den schon beiläufig erwähnten Stellen 16, 35. 18, 8 πιστεύειν mit den Dativen τῷ θεῷ und τῷ κυρίῳ finden, so lesen wir 16, 15: εἰ κεκρίκατέ με πιστὴν τῷ κυρίῳ (τῷ θεῷ D) εἶναι. Über den Text anderer Zeugen hinaus liest D. 13, 12: (ἰδὼν τὸ γεγονὸς) ἐθαύμασεν καὶ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ; ferner 18, 8 nach ἐβαπτίζοντο noch πιστεύοντες τῷ θεῷ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Auch 20, 21 bringt D statt πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν den Ausdruck πίστιν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. und fasst die Erfolge des Paulus in Ephesus 19, 20 zusammen in dem Ausdruck: .... καὶ ἡ πίστις τοῦ θεοῦ ηὔξανε. Für die von D beliebte Verbindung von πίστις oder πιστεύειν mit διὰ haben wir auch im gewöhnlichen Text 3, 16 eine Parallele: ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ. Nach D ist also die πίστις durch unsern Herrn Jesus Christus vermittelt, hat aber ihre Richtung auf Gott hin. Und wie D 16, 15 statt τῷ κυρίῳ liest τῷ θεῷ, so weist umgekehrt die Übersetzung von Lucif. und Gig. 16, 34: in domino auf ein κύριος als Vorlage hin statt τῷ θεῷ oder ἐπὶ θεὸν.

Nach alle dem sind wir wohl berechtigt, κυρίῳ bei πιστεύειν von Gott zu verstehen, soweit nicht sachliche Gründe entschieden dagegen sprechen. Aber dies ist nicht der Fall.

Betrachten wir πιστὴν τῷ κυρίῳ 10, 15. Im 1. Vers des Kapitels wird die Mutter des Timotheus charakterisiert als eine γυνὴ Ἰουδαία πιστή. Wie die Judenchristen 10, 45 οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοί heissen, so soll auch die Mutter als Christin gekennzeichnet werden. Aber in dem Worte πιστός an und für sich liegt die Glaubensrichtung auf Christus nicht ausgesprochen, das Wort hat vielmehr seinen allgemein-religiösen Sinn von treu, ergeben, fromm, behalten, wie es von Noah, Abraham und besonders von Moses gerühmt wird, dass sie πιστοί erfunden worden sind, I Clem. ad Cor. 9, 4. 10, 1. 17, 5 vgl. Hebr. 3, 1. Aber vom Standpunkt des Verfassers und der gläubigen Gemeinde aus waren eben die so recht fromm, die an den Messias Jesus glaubten, mit dem Fromm-sein war für

sie dieser Glaube verbunden. So bekommt in praxi das absolut gesetzte *πιστός* den Inhalt von „gläubig an Christus." Aber die eigentliche Grundbedeutung geht nicht verloren und tritt in einer Verbindung mit dem Dativ wie *πιστὸς τῷ κυρίῳ* wieder zu tage, die wir ganz passend übersetzen können: dem Herrn d. h. Gott fromm oder treu ergeben. Ein weiterer Beweis für die Richtigkeit der Beziehung auf Gott liegt darin, dass wir in dem unmittelbar vorhergehenden v. 14 *ὁ κύριος* auch von Gott verstehen müssen. Zwar behauptet Wendt: „das aufmerksame Interesse, das die Frau dem Worte zuwendet, führt Lk. auf den Einfluss des zur Förderung seines Reiches wirkenden erhöhten Christus (*ὁ κύριος*) zurück." Aber die Parallele 14, 27: *ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν, καὶ ὅτι ἤνοιξεν τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως* zwingen uns, auch 16, 14 Gott als den anzusehen, der das Herz der *σεβομένη τὸν θεὸν* lenkt und den Worten des Paulus *öffnet*.

Doch unsere Deutung scheint auf den ersten Blick scheitern zu müssen, wenn von *πιστεύειν τῷ κυρίῳ* bei Juden die Rede ist. So 18, 8: *Κρῖσπος δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος ἐπίστευσεν τῷ κυρίῳ σὺν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ.* Krispus glaubte doch natürlich als Jude und Synagogenvorsteher an Gott. Wenn nun im Tempus des Aoristus gesagt wird: er glaubte dem Herrn, so muss doch damit eine eintretende Handlung gemeint sein, d. h. eben sein Glauben an den Herrn, Christus. Aber es ist zu beachten, dass jedesmal, wo vom Glauben an den Herrn Jesus die Rede ist, *πιστεύειν* mit *ἐπὶ* konstruirt ist 11, 17. 16, 31. 22, 19 oder mit *εἰς*: 10, 43. vgl. 20, 21. 24, 24. 26, 18. Hier dagegen steht der Dativ, der auch hier einzig und allein passt. Krispus glaubte dem Herrn, d. h. er gewann die Überzeugung von der Wahrheit dessen, was Paulus im Namen Gottes bezeugte: *εἶναι τὸν χριστὸν Ἰησοῦν. πιστεύειν* ist hier in demselben Sinne gebraucht wie 24, 14. 26, 27. Lk. 24, 25; vgl. auch Act. 27, 25. Auch Textvarianten sprechen für unsere Auslegung, da, wie schon erwähnt, D liest: *ἐβαπτίζοντο πιστεύοντες τῷ θεῷ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ* und syr[sch] hinter *ἐπίστευον* noch zufügt: *τῷ θεῷ*. So bereitet es unserer Auffassung auch keine Schwierigkeit, wenn es von der Gemeinde in Jerusalem heisst: *προσετίθεντο πιστεύοντες τῷ κυρίῳ* (5, 14). Denn glauben, dass Jesus der Messias

sei, dass Gott an ihm seine Verheissungen über den Messias erfüllt habe und erfüllen werde, war ein Vertrauen, hiess Gott glauben.

Wir werden nun auch kein Bedenken tragen, wie wir es oben (S. 504) noch andeuten mussten, παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ 14, 23 nach Analogie der übrigen Stellen aufzufassen als Gott darstellen, trotz des Relativsatzes: εἰς ὃν πεπιστεύκεισαν. Im Unterschied von πιστεύειν τῷ κυρίῳ, dem Glauben dem schon bekannten Gott gegenüber, heisst es hier, wo vom Glauben früherer Heiden an den bis dahin unbekannten Gott die Rede ist, πιστεύειν εἰς. So werden auch die πολλοί, die nach der Wunderthat des Petrus in Joppe ἐπίστευσαν ἐπὶ τὸν κύριον 9, 42, Heiden sein, die an den Herrn glauben, an den Gott des Petrus, dessen Macht ihnen offenbar geworden ist. πιστεύειν εἰς oder ἐπὶ τὸν κύριον ist nur ein anderer Ausdruck für ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν oder κύριον, womit auch oft die Annahme des Christentums bezeichnet wird. Das blosse ἐπιστρέφειν gebraucht Petrus in seiner Rede an die Juden in Jerusalem 3, 19: μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε πρὸς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας. Ausgangs- und Zielpunkt des ἐπιστρέφειν sagen Barnabas und Paulus den heidnischen Bewohnern von Lystra 14, 15: ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα. Ferner wird ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν noch genannt 15, 19. 26, 18 und 26, 20, wo diese Forderung zu teil wird τοῖς ἐν Δαμάσκῳ πρῶτόν τε καὶ Ἱεροσολύμοις πᾶσάν τε τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας καὶ τοῖς ἔθνεσιν, also Juden wie Heiden. Paulus und Barnabas erzählen 15, 3 τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν.

Nach alledem können wir das 2 malige ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν κύριον 9, 35. 11, 21 auch nicht anders deuten als Bekehrung zu Gott. Bei 11, 21 ist dies um so sicherer, als im selben Verse χεὶρ κυρίου erwähnt wird. Die weitere Folge der Bekehrung zum Herrn ist das προσμένειν τῷ κυρίῳ 11, 23, d. h. das Bleiben bei Gott, oder wie es mit Hervorhebung seiner besonders lebhaft empfundenen Eigenschaft heisst: προσμένειν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ 13, 43.

Von Paulus und Barnabas wird 14, 3 berichtet, dass sie in Ikonium verweilten παρρησιαζόμενοι ἐπὶ τῷ κυρίῳ τῷ μαρτυροῦντι ἐπὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ, διδόντος σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τῶν χειρῶν αὐτῶν. Wendt bemerkt dazu: „ob der κύριος

hier Jesus ist (Heinrichs, Olshausen, Nösgen) oder Gott (Grotius, Morus, Kuinoel, de Wette) lässt sich kaum sicher entscheiden." Seine weitere Bemerkung, „dass κύριος in der A. G. auch ausserhalb a. t. Zitate Gott bedeuten kann, bezeugt 4, 29," ist nach dem Ergebnis unserer Untersuchung selbstverständlich. Und wir können auch, wenn irgendwo so hier, die sichere Entscheidung fällen, dass mit dem κύριος Gott gemeint ist. Meyer (nach Wendt) hält die Beziehung auf Gott für überwiegend wahrscheinlich mit Berufung auf 20, 32. 4, 29 f. Wir verweisen für die σημεῖα καὶ τέρατα als durch Gott geschehen noch auf 15, 12 hin, überhaupt auf den allgemeineren Nachweis (S. 505), dass Gott es ist, der für Bestand und Wachstum der Gemeinde sorgt; für das μαρτυρεῖν Gottes auf 15, 8; für λόγος τῆς χάριτος αὐτοῦ auf 20, 32 und 24. Demnach ist 14, 3 ganz bestimmt das Vertrauen auf Gott ausgesprochen. Wir finden παρρησιάζεσθαι noch 9, 27 und 28. Der textkritische Apparat dazu ist folgender:

9, 27: ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ | τοῦ Ἰησοῦ ℵ EHLP, κυρίου A.

9, 28: ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου | τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ℵ^c HLP, τοῦ Ἰησοῦ C.

Die ursprüngliche Lesart ist wahrscheinlich 9, 27 wie 28 τοῦ κυρίου, das von Gott zu verstehen war, vgl. κυρίου ohne Artikel bei A. Ιησοῦ ist wohl erklärende Randbemerkung gewesen, und hat τοῦ κυρίου entweder verdrängt oder ist hinzugesetzt worden. Einen weiteren Beweis für die Richtigkeit unserer Auslegung erhalten wir noch aus 18, 26. Wir lesen dort nach unserm Text nur ἤρξατο παρρησιάζεσθαι, aber die altprovenzalische Übersetzung und w[1]) setzen noch hinzu ἐν ὀνόματι κυρίου, d. h. im Namen Gottes.

Noch einige andere vereinzelte Redewendungen mit κύριος, in dem man in der Regel Christus sieht, müssen auf Gott bezogen werden. Man kann wohl mit Wendt sagen, dass in 13, 2: λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ νηστευόντων λειτουργεῖν „auf die zum christlichen Gottesdienst gehörigen Funktionen übertragen ist", aber besser wird man sagen, dass der Ausdruck einfach mit übernommen ist, weil auch die Sache mit über-

---

1) Blass. Kleine Ausgabe

nommen ist, nämlich das Beten zu *Gott*, woran bei λειτουργεῖν doch vor allem zu denken ist.

Sagt Paulus 20, 19 von sich, er sei δουλεύων τῷ κυρίῳ, so will er sich damit nicht als Apostel und δοῦλος Χριστοῦ bezeichnen, sondern nur mit dem geläufigen Ausdruck der LXX und der jüdischen Literatur als frommen gottesfürchtigen Mann hinstellen, wie er in ähnlichen Worten sagt 27, 23: τοῦ θεοῦ οὗ εἰμὶ ἐγώ, ᾧ καὶ λατρεύω; 24, 14: οὕτως λατρεύω τῷ πατρῴῳ θεῷ; 23, 1: πεπολίτευμαι τῷ θεῷ ἄρχι ταύτης τῆς ἡμέρας.

Kornelius sagt 10, 33: νῦν οὖν πάντες ἡμεῖς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πάρεσμεν ἀκοῦσαι πάντα τὰ προστεταγμένα σοι ὑπὸ τοῦ κυρίου. Vielleicht ist die von einigen Zeugen gebotene Lesart ἐνώπιόν σου vorzuziehen. Dann fiele der Wechsel von θεός und κύριος fort. Denn ὑπὸ τοῦ κυρίου denkt jedenfalls an Gott, wie denn D H L P syr^sch sah τοῦ θεοῦ lesen. Die Vision ist dem Petrus ja auch von Gott zu teil geworden v. 28: κἀμοὶ ἔδειξεν ὁ θεός.

Auch wenn Paulus das Wort Jes. 49, 6 auf seine apostolische Thätigkeit anwendet, so ist der Auftraggeber: οὕτως ἐντέταλται ἡμῖν ὁ κύριος (13, 47) jedenfalls Gott, von dessen Leitung der Missionsthätigkeit 16, 10 gesagt wird: προσκέκληται ἡμᾶς ὁ θεὸς εὐαγγελίσασθαι αὐτούς, wo D H L P Gig. auch ὁ κύριος lesen.

Wer ist ὁ κύριος 18, 9, der zu Paulus bei Nacht im Gesicht spricht? Ist es „Jesus selbst, der in nächtlicher Vision dem Paulus Mut einflösst zu furchtlosem Fortwirken"? (Wendt).

Wenn nach unserer Erklärung von v. 8 τῷ κυρίῳ Gott meint, so können wir auch bei dem κύριος von v. 9 schwerlich an einen andern Herrn denken. Dazu fehlt bei D der Artikel. Die Worte, die Paulus hört, enthalten keine bestimmte Beziehung auf Jesus und lassen sich sehr wohl als von Gott gesprochen verstehen. Heisst es hier: λαός ἐστίν μοι πολὺς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, so hat auf dem Apostelkonzil Symeon ausgeführt (15, 14): καθὼς πρῶτον ὁ θεὸς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Der Zuspruch: ἐγώ εἰμι μετὰ σοῦ erinnert an Stellen wie ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν 14, 27. 15, 4. Der Ermunterung: μὴ φοβοῦ, ἀλλὰ λάλει καὶ μὴ σιωπήσῃς kommt Paulus sonst zuvor durch παρρησιάζεσθαι ἐπὶ τῷ κυρίῳ. So möchte man auch hier ὁ κύριος auf Gott deuten. Nur wird man zweifelhaft, wenn man 9, 10 mit denselben Worten wie

18, 9 liest: *καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν ἐν ὁράματι ὁ κύριος*, wo wegen der Verse 14 und 17 die Beziehung auf Jesus notwendig ist. Und wie ihm auf dem Wege nach Damaskus Jesus in Lichtglanze erscheint 9, 3 ff. 22, 6 ff. 26, 12 ff., so ist auch 23, 11 Jesus *ὁ κύριος*, der ihn ermutigt. Deshalb tragen wir doch wieder Bedenken, in 18, 9 *ὁ κύριος* von Gott zu verstehen, und können uns zu einer bestimmten Entscheidung nicht entschliessen.

Zu 20, 28 ist zu bemerken, dass die wahrscheinliche Lesart ist *τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου* in dem Sinne von Gemeinde *Gottes*. Entweder ist in dem angeschlossenen Relativsatze *τοῦ ἰδίου* aus *τοῦ υἱοῦ* oder *τοῦ ἰδίου υἱοῦ* verderbt, oder der ganze Relativsatz ist Zusatz von einem, der *τ. ἐκκλ. τοῦ κυρίου* als Gemeinde Christi verstand. Für die Bezeichnung Gottes mit *κύριος* und *ὁ κύριος* sei nachträglich noch auf 12, 11 und 17 verwiesen. An letzter Stelle lesen wir ebenso fest in allen Handschriften *ὁ κύριος* wie v. 11 nur *κύριος*. Nur B hat auch hier den Artikel.

Wir haben uns bis jetzt mit der herrschenden Auslegung auseinandergesetzt, deren Beziehungen von *κύριος* wir in der Mehrzahl der Fälle für falsch halten mussten. Aber schon in den Text selbst ist solch irriges Verständnis von *κύριος* in einigen Fällen eingedrungen, oder tritt wenigstens in den Handschriften zu tage.

So lesen statt des so häufigen *ὁ λόγος τοῦ κυρίου* an der einen Stelle 19, 10 H L P: *τὸν λόγον τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.*

Dass 9, 27 statt *ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ* die ursprüngliche Lesart *ἐν ὀνόματι κυρίου* gelautet hat wie 9, 28, suchten wir schon oben (S. 509) wahrscheinlich zu machen.

Auch ist „Jesus" wohl zu einem Substantiv hinzugesetzt. Statt des einfachen *κηρύσσων τὴν βασιλείαν* 20, 25 lesen E H L P vulg.: *βασ. τοῦ θεοῦ*, aber Gig. Lucif.: regnum domini Jesu und D sahid: *βασ. τοῦ Ἰησοῦ.*

So ist *Ἰησοῦ* auch wohl Zusatz in 16, 7: *τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ.* Das *πνεῦμα* oder *πνεῦμα ἅγιον*, das ja in Act. oft in Wirksamkeit tritt, wird nur an dieser einzigen Stelle *τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ* genannt. Da ausserdem H L P *Ἰησοῦ* auslassen und C Gig. *τοῦ κυρίου* lesen — was natürlich auf Gott zu beziehen wäre, vgl. 8, 39 — und unmittelbar vorher v. 6 *τοῦ ἁγίου πνεύματος* gesagt ist, sind wir wohl berechtigt *Ἰησοῦ* als Zusatz zu streichen

Von einiger Wichtigkeit zur Beurteilung der Christologie des Autors ad Theophilum ist es, wenn wir in 7, 59 Ἰησοῦ streichen, und dann in diesem Vers nicht mehr ein Zeugnis für die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel haben, wofür er sonst natürlich immer, z. B. von Zahn [1]) in Anspruch genommen worden ist. Natürlich verlangt der Ruf κύριε Ἰησοῦ in v. 59 auch das Gebet um Nichtanrechnung der Sünde der Feinde v. 60 an den Herrn Jesus gerichtet sein zu lassen. Aber für sich allein betrachtet legt der Inhalt des Verses die Beziehung auf Christus gar nicht nahe. Vielmehr erinnert die Fürbitte unwillkürlich an Lk. 23, 34, wo Jesus den himmlischen Vater bittet. So wird wie in 1, 24. 4, 29 auch hier die Anrede κύριε an Gott gehen. Dasselbe gilt aber auch für den Gebetsseufzer v. 59, der wieder in Lk. 23, 46 seine sachliche Parallele hat. Die sahidische Übersetzung lässt auch Ἰησοῦ hier fort, wie umgekehrt syr^p es auch v. 60 als Randlesart hat. Dass der Zusatz Ἰησοῦ, einmal gemacht, sich halten konnte, ist leicht erklärlich, da kurz vorher v. 55 erzählt ist, dass Stephanus die Herrlichkeit Gottes und Jesum stehend zur Rechten Gottes sieht, und dies Bild nun bis zum Schluss der Erzählung der Phantasie vorschwebt. Hier haben sich nun wieder D Fl nicht mit dem einfachen Ἰησοῦν begnügt, sondern noch τὸν κύριον hintangefügt.

Ferner wagen wir es Ἰησοῦ zu streichen in 15, 11: *ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι καθ' ὃν τρόπον κἀκεῖνοι.* Zwar können wir die Weglassung von Ἰησοῦ in den apostolischen Konstitutionen 6, 12 nicht als Beweis anführen. Aber der Zusammenhang des ganzen Abschnittes giebt uns die Berechtigung zu dieser Streichung. In v. 8 ist gesagt, dass Gott den Heiden Zeugnis gegeben hat durch Sendung des heil. Geistes, indem er, Gott, durch Glauben ihre Herzen reinigte (v. 9). Und es heisst Gott versuchen (v. 10), das Joch des Gesetzes, das doch auch die Juden nicht tragen konnten, den Heiden aufzuerlegen. Im Gegensatz zu diesem ζυγός, der bislang, und zwar auch mit Gottes Willen auf den Juden gelastet hat, tritt jetzt die χάρις τοῦ κυρίου, die Gnade Gottes, auf als Vermittelung des Heils für Juden nicht minder wie

1) Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. 1894. S. 9.

für Heiden. Auch in den weiteren Betrachtungen schwebt immer Gott der Vorstellung vor und wird nirgends ein Gedanke an die Bedeutung Jesu auch nur flüchtig gestreift. Barnabas und Paulus führen aus (v. 13), was für Zeichen und Wunder Gott durch sie unter den Heiden gethan. Symeon legt dar (v. 14), wie Gott sich ein Volk aus Heiden erwählt hat. Als Beweis für diese Absicht Gottes dient das Profetenwort Amos 9, 11 ff., wo es (mit Abweichung von Text der LXX) heisst, dass *οἱ κατάλοιποι* der Menschen suchen sollen *τὸν κύριον*, natürlich Gott, vgl. *τὸν θεὸν* D. Die gläubigen Heiden sind Heiden *ἐπιστρέφοντες ἐπὶ τὸν θεόν*. Mag auch an anderen Stellen die Bedeutung der Person Jesu hervorgehoben werden wie 4, 13 ff. 10, 42 f. 13, 37 ff., so wird in unserm Zusammenhang nicht darüber reflektiert. Und von einer Gnade des Herrn Jesu ist in Act. nie die Rede, dagegen ist die Botschaft der Apostel ein Wort von der Gnade Gottes 20, 24. 32. 14, 3. 13, 43. Aber von dem Eingangsgruss der paulinischen Briefe her konnte leicht das Verständnis aufkommen, als sei auch hier die Gnade unsers Herrn Jesu Christi gemeint, und ein *Ἰησοῦ* zugesetzt werden.

Uns bleibt noch die Erörterung von 2 *κύριος*-Stellen übrig, die in Kommentaren und Lehrbüchern der biblischen Theologie oft beigebracht werden als Belegstellen für die einzigartige umfassende Bedeutung dieser Bezeichnung, nämlich 10, 36: *οὗτός ἐστιν πάντων κύριος* und 2, 36: *ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός*. So sagt Weiss: [1]) „Nun aber konnte es das ganze Haus Israel zuverlässig gewiss wissen, dass Gott den gekreuzigten Jesus zum Herrn und Messias gemacht habe (2, 36). Freilich hatte der von Gott selbst gesalbte Sohn Davids nicht den Thron seines Vaters bestiegen, wie die Volkserwartung hoffte, aber nur, um ihn mit dem *Weltenthrone* zu vertauschen, um statt des Königs Israels der *Allherrscher* zu werden (10, 36)." Aber die letzten schwungvollen Worte stützen sich auf eine falsche Auffassung der Beziehung von *κύριος*. Merkwürdigerweise führt Cremer, obwohl fast alle Kommentare in dem *κύριος* Christus sehen, den Herrn aller, der Juden und Heiden, ohne jede Erörterung Act. 10, 36 als erstes Beispiel der Benennung Gottes

1) b. Th. S. 130.

mit κύριος in prädikativem Sinne, nicht als Umschreibung für adonaj, an (Lexikon S. 576). Und seine Auffassung ist zweifellos richtig. Gewöhnlich bezieht man οὗτος, was ja auch nahe liegt, auf das unmittelbar vorhergehende Ἰησοῦ Χριστοῦ. Aber dazu ist man nicht gezwungen. Der Satzbau von v. 36 f. ist verworren. Es liegt wohl ein Anakoluth vor. Zu dem Anfang, das Wort, das er den Kindern Israel sandte — hat dem Verfasser als Fortsetzung vorgeschwebt etwa: hat er auch den Heiden gesandt. Aber nun schob er den Partizipialsatz ein: indem er Heil verkündigte durch Jesus Christus, und verlor die Konstruktion. Aber als Subjekt schwebte ihm das bisherige Subjekt des Relativsatzes vor, und er fuhr nun in Beziehung auf dieses, also auf Gott, fort: οὗτός ἐστιν κτλ. Doch man helfe sich mit der Satzkonstruktion, wie man wolle, — vom Standpunkt der Syntax aus ist die Beziehung auf Gott jedenfalls durchaus möglich, der sachliche Zusammenhang des ganzen Abschnitts macht sie gewiss. Petrus erklärt v. 34 f., dass er, der bislang einen Unterschied zwischen Juden und Heiden in ihrer religiösen Würdigkeit angenommen hat, erfahren hat, dass Gott diesen Unterschied nicht kennt; dass er die Person nicht ansieht, sondern dass ihm in jedem Volke der angenehm ist, der ihn fürchtet und recht thut. Deshalb hat das Heilswort, das er durch Jesus Christus den Kindern Israel gesandt hat, auch für die Heiden Gültigkeit, denn er, Gott, ist eben aller Herr, der Heiden ebenso gut wie der Juden. So wird auch 17, 26 die gemeinsame Abstammung aller Völker aus einem Blut als Gottes That hervorgehoben, und ganz ähnlich mit οὗτός ἐστιν πάντων κύριος heisst es 17, 24: οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχων κύριος. Und dieser Herr Himmels und der Erden, der Vater des ganzen Menschengeschlechts, πάντων κύριος, will, dass *alle* Menschen über*all* sich bekehren (v. 30), indem er *allen* Glauben eröffnet (v. 31). So ist die Rede auf dem Areopag wie ein Kommentar zu den Worten: οὗτός ἐστιν πάντων κύριος.

Aber 2, 36 wird Jesus doch jedenfalls die Erhebung in die Würde eines κύριος zugeschrieben. Welche Bedeutung hat da κύριος? Hören wir zuerst wieder Weiss' Ausführungen[1]). „Aber nicht bloss als der Herr der Theokratie oder der Gläubigen

1) b. Th. S. 130.

wird er bezeichnet, sondern als der Herr schlechthin (2, 36. 11, 23 f., vgl. ὁ κύριος Ἰησοῦς: 1, 21. 4, 33. 11, 20. 15, 11), *wie nur Jehovah selbst genannt wird.*" Er verweist dazu in einer Anmerkung darauf, dass nach dem Vorgang der LXX auch in Act. Gott als ὁ κύριος schlechthin bezeichnet wird (1, 24. 3, 20. 4, 29; vgl. 2, 13). „Ist nun Jesus der κύριος in demselben umfassenden Sinne geworden, so kann auch ein Spruch, der von dem κύριος-Jehovah handelt, ohne weiteres auf den κύριος-Jesus bezogen werden, und zwar ein Spruch, der von der Anrufung Gottes redet (2, 20 f. vgl. 7, 59 f.)." Aber es liegt kein Grund vor, die Verse 2, 20. 21 nicht in ihrem alttestamentlichen Sinne zu belassen und v. 21 etwa mit Holtzmann zu umschreiben: wer angerufen haben wird den Namen des Herrn *Christus als des Heilandes.* Die Hauptsache, deretwegen das Joelwort angeführt wird, ist ja die Ausgiessung des Geistes auf alles Fleisch, und nur der Vollständigkeit wegen wird es bis 20. 21 durchgeführt. Keinenfalls liegt ein besonderer Nachdruck auf v. 21, und wie ἡμέρα κυρίου (v. 20) der Tag *Gottes* ist, so ist auch v. 21 die Anrufung *Gottes* gemeint. Mit dem Eigennamen κύριος von v. 20. 21 hat aber das Prädikatsnomen κύριον von v. 36 nichts zu thun, und von einer Übertragung des alttestamentlichen Gottesnamens auf Jesus kann nicht die Rede sein. Wie aus dem οὖν hervorgeht, soll die folgende Aussage aus dem Zitat von vv. 34 f. erschlossen werden. Im Ps. 110, 1 spricht Gott zu dem Messias, oder, wie David die Rede einleitet: der Herr sprach zu meinem Herrn: setze Dich zu meiner Rechten. Im Anschluss an diese hier von David gebrauchte Bezeichnung für den Messias als seines Herrn, τῷ κυρίῳ μου, wird nun von diesem Jesus, der durch die Auferweckung zur Rechten Gottes erhöht ist, gesagt, dass Gott ihn zum Herrn gemacht habe. Aber an diesen Ausdruck, der eben nur in Anspielung auf das messianische Psalmzitat gewählt ist, schliesst sich dann unmittelbar der geläufige für sich verständliche Titel des χριστός an. Dass κύριον nur auf Veranlassung des Zitates gesagt ist, kann man auch daraus erkennen, dass der Ausdruck nicht wieder mit dieser Prägnanz in Act. auftritt. Dagegen finden wir χριστός häufig in prädikativem Sinne gebraucht; das ist das christliche Bekenntnis, dass Jesus der Christus ist, 3, 20. 5, 42. 8, 5. 9, 22. 17, 3. 18, 5. 28.

Der Titel κύριος in v. 36 geht auf τῷ κυρίῳ μου und nicht auf κύριος des Zitats zurück, oder, um den Unterschied in der Sprache des Urtextes auszudrücken: κύριος ist = אָדוֹן, nicht = אֲדֹנָי. Ganz lehrreich ist es, die Lesart von 2, 25 zu besprechen: προορώμην τὸν κύριόν μου δια παντός. Die Worte an und für sich liessen wohl das Verständnis zu, dass David hier seinen Herrn d. h. den Messias schaut. Aber der weitere Verlauf des Zitats lässt diese Deutung nicht zu, sondern als redendes Ich ist der Messias gedacht, der hier Gott seinen Herrn nennt. Die LXX übersetzt nach der hebräischen Vorlage יהוה richtig nur τὸν κύριον, und BAC lassen auch μου aus. Durch Hinzusetzung von μου ist κύριος nomen appellativum geworden, Übersetzung von adon, ohne μου ist es die Übersetzung des nomen proprium adonaj.

Wir haben bislang hauptsächlich falsche Beziehungen von κύριος auf Jesus abgewehrt. Deshalb soll zum Abschluss doch auch ausdrücklich festgestellt werden, dass κύριος auch in Act. sowohl alleinstehend als in Verbindung mit den Namen Jesus und Jesus Christus Bezeichnung des Heilandes ist. Der volle Ausdruck κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός steht nur 2 mal: 15, 26. 20, 21; κύριος Ἰησοῦς Χριστός 11, 17; Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου 4, 33, doch ist statt dieser ungewöhnlichen Stellung die Variante τοῦ κυρίου Ἰησοῦ wohl im recht.

ὁ κύριος Ἰησοῦς steht recht oft: 1, 21. 8, 16. 11, 20. 16, 31. 19, 5. 13. 17. 20, 24. 35. 21, 13. 28, 31. Fast in allen diesen Fällen, auch 11, 17 liest D den Doppelnamen Jesus Christus.

Das absolut gesetzte ὁ κύριος steht 9, 1: τοὺς μαθητὰς τοῦ κυρίου; bei der Vision des Ananias: 9, 10 ff. 27; 11, 16 τοῦ ῥήματος τοῦ κυρίου; 18, 9 (?); bei der Vision des Paulus 22, 10 und 23, 11.

(*Fortsetzung folgt*).

Lehrte bei Hannover. G. SCHLÄGER.

BOEKBEOORDEELINGEN.

De verantwoording van Angelus Merula, volgens het handschrift berustende in het Archief der Oud-Bisschoppelijke Clerezij te Utrecht, uitgegeven door Dr. I. M. J. Hoog. Leiden, Van Doesburgh 1897.

Onder de slachtoffers der Inquisitie in ons vaderland bekleedt de man, aan wiens nagedachtenis het boek van den heer Hoog gewijd is, een zeer bijzondere, bijna eenige plaats. Niet omdat zijn lot zoo veel harder zou geweest zijn dan dat der overigen: er zijn er die althans aan den lijve smartelijker geleden hebben dan hij. Maar omdat hij boven verreweg de meesten uitstak in godgeleerdheid en bekwaamheid, zoodat hij aan de inquisiteuren Sonnius en Tapper het hoofd kon bieden, en omdat de redetwisten, die hij met hen voerde, door zijn zorg te schrift gesteld en voor het nageslacht bewaard zijn gebleven. Daar komt bij, dat hij noch vóór noch gedurende zijn proces zich van de katholieke kerk wilde afscheiden, integendeel zich beriep op zijn afkeer van de wederdoopers en scheurmakers, waartegen hij steeds zijn gemeente had gewaarschuwd. Hij is een der zeldzame vertegenwoordigers onder ons van die roomsche geestelijken, die de kerk in de kerk wilden hervormen en aan de mogelijkheid hiervan geloofden en vasthielden.

De zorg die hij van den aanvang van zijn proces af gedragen heeft om zijn disputatiën met de inquisiteurs en de met hen gewisselde brieven en bescheiden te boek te stellen en wereldkundig te maken, heeft volkomen doel getroffen, dank zij de liefde en den ijver van zijn naastbestaanden. Zijn talrijke opstellen, waarvan de afschriften bij tijds in veiligheid waren

gebracht, werden door zijn neef Willem de Merle zorgvuldig bewaard en aan diens zoon Paulus, den Leidschen hoogleeraar en geschiedschrijver, nagelaten, die er een doorloopend verhaal van de gansche procedure uit samenstelde en onder den titel: Historia Tragica in 1604 in het licht gaf. Wat er van die papieren naderhand, nadat Paulus Merula ze gebruikt had, geworden mocht zijn, was onbekend, en niemand twijfelde of zij waren, als zoovele, verloren gegaan, totdat enkele jaren geleden de Rijksarchivaris in Utrecht, Mr. S. Muller Fz., een gedeelte ervan terugvond, waar niemand ze zou vermoed hebben, in het archief der Oud-Bisschoppelijke Clerezij. Hoe zij daar beland waren, verhaalt in een erbij gelegd biljet niemand minder dan de Hoogeerwaarde Petrus Codde, de opvolger van Neercassel n het Apostolisch Vicariaat, totdat hij in 1702, ook al wegens onrechtzinnige gevoelens en gedragingen, werd afgezet, bij welke gelegenheid de roomsche kerk hier te lande zich in tweeën splitste. Dat biljet, door den heer Hoog op blz. VIII van zijn Inleiding afgedrukt, verdient ook om den verdraagzamen toon, waarin het gesteld is, de bijzondere aandacht van den lezer.

Nauwelijks was door het bericht van den heer Muller het nog bestaan van een deel der geschriften van den, vooral door wijlen professor Moll en zijn in het hollandsch geschreven monografie zoo beroemd geworden martelaar bekend geraakt, of een zijner nazaten, Jhr. I. B. van Merlen van Heemstede, trok zich hun lot belangstellend aan en verklaarde zich bereid om de uitgaaf zoo noodig te bekostigen. De heer Hoog, die van zijn kant zich gaarne de niet geringe moeite getroostte, aan het uitgeven verbonden, droeg zijn werk dan ook „als blijk van erkentlijkheid voor de belangstelling en den steun hem verleend," aan den heer Van Merlen op. Merkwaardig! De inquisiteur had in der tijd, om den ketter te eerder tot afzwering te bewegen, er op gewezen, dat hij door den vuurdood te sterven ook zijn gansche geslacht tot schande zou strekken. Maar bij het vermelden van die waarschuwing teekende reeds de geschiedschrijver aan: „Falsus vates! Nam felix mihi meisque hinc fama, magnum decus!" En thans, na drie eeuwen van ervaring, hecht een van zijn verre nazaten nogmaals het familiezegel aan die roemdragende getuigenis.

Onder de teruggevonden papieren is verreweg het belangrijkste een lijvig cahier, dat een door den martelaar zelven gedicteerd en met de hand van zijn neef Willem, naar het schijnt, geschreven [1]) verhaal bevat van zijn wedervaren gedurende het eerste tijdvak van zijn proces, met inlassching en bijvoeging van vele documenten, daarop betrekking hebbende. Het begint met de komst van Sonnius, den provincialen inquisiteur, te Heenvliet en zijn (Merula's) wegvoering naar Den Haag, in April 1553, en loopt voort tot aan het optreden van Tapper, generalen inquisiteur van Nederland, die door de Landvoogdes met het ten einde brengen van het door Sonnius aangevangen doch gestaakte onderzoek belast was geworden, in Juli van het volgende jaar. Wel volgen hierop nog een paar beschreven bladzijden, maar met een andere hand geschreven en in een anderen vorm, in dien van korte dagelijksche aanteekeningen, gesteld: het allereerste begin, zou ik meenen, van hetgeen een voortzetting van het voorafgaande verhaal had moeten worden, doch onder de veranderde en verzwaarde omstandigheden al spoedig afgebroken en nimmer hervat werd. Ik meen ook aan de Historia Tragica te bespeuren, dat zij, waar haar het verhaal van den martelaar zelven begeeft, van stijl verandert en verder de blijken draagt van uit verschillende documenten, aanteekeningen, brieven en bescheiden, ook uit minder zekere berichten van anderen, door den geschiedschrijver voor het eerst te zijn samengesteld.

De uitgever heeft opgemerkt, en niemand die het zal tegenspreken, dat de bundel geen afgerond geheel vormt. De bundel namelijk van al het bewaard geblevene. Maar een andere vraag is het, of het cahier op zich zelf niet een afgerond geheel vormt? Ik weet niet of de heer Hoog zich die vraag heeft gesteld, maar zoo hij ze zich gesteld en ontkennend beantwoord heeft, verschil ik te eenenmale van hem in meening, en ik betreur het dan ook zeer, dat hij, gedeeltelijk om deze reden, gemeend heeft het cahier niet volledig te moeten druk-

1) De heer Hoog meent aan eenige schrijffouten te zien, dat wij niet het oorspronkelijk gedicteerde, maar een afschrift daarvan voor ons hebben, blz. IX. Doch sommige van de lezingen, die hij voor foutief houdt, komen mij voor juist te zijn, en andere van zoo weinig beteekenis als iemand, die opschrijft wat hem wordt voorgezegd, al licht begaat.

ken. Evenmin kan ik de andere reden, die hem hiervan weerhouden heeft, beamen. Het is waar, dat de Historia Tragica het verhalende gedeelte van het cahier op den voet volgt en „soms woordelijk gelijkluidend overneemt", zoodat een volledige uitgaaf onder meer haast een herdruk zou bevat hebben van de 52 eerste bladzijden van de Historia. Maar dan zou toch de uitgaaf het oorspronkelijke hebben gegeven van hetgeen in de Historia niet zonder wijzigingen, en daaronder gewichtige, wordt herhaald. Wij zouden den martelaar zelven, en niet zijn biograaf hooren. En in den toon althans maakt dit een aanmerkelijk verschil. Een enkele proeve uit den aanhef, om hiervan een denkbeeld te geven. De geschiedschrijver, het gansche proces tot aan het gruwelijk uiteinde overziende, noemt te recht zijn verhaal een historia tragica. De martelaar daarentegen, die schrijft aan het einde van de eerste periode, toen de afloop zich nog geheel anders liet aanzien, zegt niet te weten, of hij zijn wedervaren een tragedie of een comedie zal noemen. Blijkbaar is hij onder het beschrijven van gevoelen, dat hij den inquisiteur Sonnius, die zich al sedert een geruime poos verwijderd heeft en voorwendsels zoekt om niet terug te keeren, *ad terminos non loqui* heeft gebracht. Hij beklaagt er zich over bij het Hof, dat de inquisiteur geen voortgang maakt; hij dringt aan op een uitspraak in het geding, die hij zich als een mogelijke vrijspraak voorstelt [1]). Al zou dus een uitgaaf van dit gedeelte van het cahier geen nieuwe feiten aan het licht hebben gebracht, hetgeen ik, althans voorwaardelijk, den heer Hoog kan toestemmen, zij zou toch de tegenstelling tusschen het begin en het einde van het proces, tusschen de handelwijs van Sonnius en die van Tapper, in een helderder licht hebben ge-

1) In een request aan het Hof van Holland, voorkomende in het cahier, maar dat, even als meerdere documenten van dien aard, door den heer Hoog, overeenkomstig zijn plan van uitgaaf, niet kon worden opgenomen noch zelfs vermeld, verzocht Merula, den 9en April 1554; „dat den zelfden Sonnius ende allen anderen des noods synde bevolen zij up peyne, hem suppliant alhyer in den Haghe rechters te vercrijghen ende daervore te procederen tott absolutie ofte condempnatie, zoe dye redene zall eyschen, ende hemluyden daertoe tijt te wilen stellen ten eynde hy nyet eeuwelich ghevanghen blyve." Zoo goed van vertrouwen op den afloop was de gevangene nog twee maanden voordat Tapper een gansch ander einde aan zijn zaak kwam maken, dan hij zich voorstelde. Dat dit op den toon van zijn verhaal van het voorafgaande van merkbaren invloed was, behoeft wel niet gezegd.

steld dan de Historia Tragica doet. Maar ik wensch hierover niet breeder uit te weiden. Liever dan te klagen dat ons nog niet meer wordt gegeven, wil ik den geëerden uitgever dank zeggen voor hetgeen hij ons geeft, en erkennen dat het door hem uitgekozene, de dogmatische stof, inderdaad de aandacht van de lezers in de eerste plaats verdient, omdat juist dit uit het cahier in de **Historia Tragica** niet is overgenomen.

Het was den geschiedschrijver inzonderheid te doen om het tragische wedervaren van zijn voorzaat even uitvoerig als nauwkeurig te beschrijven; al wat hij daartoe dienstig in het cahier aantrof nam hij gereedelijk over. Daarentegen begreep hij, om niet al te uitvoerig te worden, slechts een betrekkelijk klein gedeelte van het onderzoek naar het geloof van den verdachte, van de vragen hem gedaan en van zijn antwoorden daarop, en vooral van zijn schriftelijke belijdenissen en verantwoordingen in het verhaal der gebeurtenissen te mogen inlasschen. Ongelukkig moeten wij, met het volledige cahier voor ons, wel erkennen, dat zijn keus niet de beste is geweest. Wat hij ter zijde heeft gelegd is voor ons van grooter belang dan dat, wat hij in een breed uittreksel mededeelt. Sonnius was begonnen met sommigen uit de gemeente van Heenvliet, die den verdachte hadden hooren preeken, te ondervragen over zijn leer, en verder de aanteekeningen te lezen, die deze zelf aan den kant van sommige boeken had geschreven, bepaaldelijk bij het *Interim* en de *Formula Reformationis* van Keizer Karel V, en uit een en ander een aantal punten van beschuldiging, ten slotte honderd acht en vijftig in getal, te trekken, waarover hij vervolgens den gevangene ondervroeg. Van al die vragen en antwoorden, die een onsamenhangend en verwarrend geheel vormden, geeft ons de geschiedschrijver een tamelijk volledig overzicht, (dat door de volledige uitgaaf van Dr. Hoog thans overbodig is gemaakt) maar meent dan ook hiermee te kunnen volstaan. Als Tapper, bij een kortstondige verschijning in Den Haag, zich incidenteel in het proces mengt en met den beklaagde onderhoudt, en schriftelijk met hem van gedachten wisselt, vindt de geschiedschrijver raadzaam daar niet over uit te weiden. „Eos (de 12 artikels, waarin Merula zijn *professio fidei* samenvatte), zegt hij, „quod superiorum omnium sint medulla, brevitati studens hic praetereo, ut et sex propositio-

nes quos Ruardus Tapperus, post lectos duodecim articulos, Angelo ostendit deditque probandos" [1]). Het klinkt al dadelijk vreemd, kortheidshalve ons het merg te onthouden en het meer omslachtige en minder kernachtige mee te deelen. Maar als wij dan daarbij nog bedenken, dat het onderzoek van Sonnius tot geen uitkomst heeft geleid, en het eigenlijke proces eerst door Tapper, in den geest van zijn zes *propositiones*, tot een gewenscht einde, de overreding van den ketter, is gevoerd, dan zullen wij wel niet twijfelen, of de keus van den geschiedschrijver is een misgreep geweest. En dat komt thans het gelukkig teruggevonden cahier ten overvloede bewijzen, dat ons eindelijk geeft wat wij tot nu toe ongaarne hadden gemist.

Behoef ik nog te zeggen, dat naar mijn oordeel de waarde der uitgaaf van den heer Hoog voornamelijk bestaat juist in het verhandelde tusschen Merula en Tapper, in de *professio fidei* van den eersten, vermeerderd met vier uitvoerige tractaten van zijn hand over de voornaamste dier geloofsartikelen, (waarvan de geschiedschrijver volstrekt geen gebruik had gemaakt) en in de daartegenover voorgeslagen *propositiones* van den hoofdinquisiteur? Zoowel de een als de ander zijn wat de Engelschen *representative men* noemen, vertegenwoordigers van groote stroomingen der denkwijs van hun tijd, en in de geschriften, tusschen hen bij deze gelegenheid gewisseld, toonen zij ons hun willen en hun streven op het duidelijkst.

Merula — ik had reeds gelegenheid om het op te merken — behoorde niet tot de hervormers naar het Duitsche voorbeeld, al had hij de pamfletten en boeken van Luther en zijn voornaamste medestrijders met levendige belangstelling en met instemming op de hoofdpunten gelezen en overdacht. Van de kerk evenwel, waarin hij was opgegroeid en wier dienaar hij was, wenschte hij zich niet af te scheiden, veel minder zich vijandig tegen haar over te stellen. Hij vleide zich, dat zij onder den drang der tijdsomstandigheden zich zelf in leer en leven zou hervormen, overeenkomstig zijn eigen adspiratiën, en hij meende daarvan de voorboden al te bespeuren. Er was immers reeds, gelijk zijn geestverwanten van den aanvang hadden gewild, een concilie bijeengekomen, om dit grootsche werk te

---

1) p. 22.

volbrengen, en slechts tijdelijk weer uiteengegaan. Ook had in afwachting van zijn beslissingen de Duitsche Keizer, in de volheid van de macht die hem zijn jongste overwinningen verzekerd hadden, in den zomer van 1548 zijn *Interim* uitgevaardigd, behelzende voorloopige bepalingen omtrent de christelijke leer en kerkgebruiken. Dat van de naleving dier bepalingen ten slotte de aanhangers van het oude geloof waren vrijgesteld, zal Merula wel niet hebben geweten, niet vermoed. Integendeel, zijn kerkelijke overheden, de Aartsbisschop van Keulen, de Bisschop van Utrecht en de Deken van Voorne hadden 's Keizers *Formula reformationis* ter kennisse van de gezamenlijke geestelijken van de diocese gebracht en ter naleving aanbevolen, en hen vermaand om hun gedachten erover te laten gaan. Dat althans hij aan die uitnoodiging gaarne gehoor had verleend, toonden de talrijke kantteekeningen van zijn hand op zijn exemplaren der beide keizerlijke verordeningen. Zij toonden tevens, op welke gewichtige punten hij met het leeren en streven der Duitsche hervormers meeging. Bovenaan onder deze punten stond het leerstuk der justificatie, de heilige overtuiging, dat de mensch niet uit zijn eigen werken maar alleen en uitsluitend uit het geloof in Christus, als den eenigen middelaar, voor God gerechtvaardigd wordt. Wat met dit grondbeginsel van het gezuiverde geloof onvereenigbaar was in de leerstellingen en gebruiken der Kerk, verwierpen en versmaadden onvoorwaardelijk alle oprecht hervormden. Niet minder dan de Duitsche, de Nederlandsche uit deze eerste voorcalvinistische periode, wier geschiedenis wijlen professor De Hoop Scheffer in zijn zoo leerzaam boek, aan dit onderwerp gewijd, heeft beschreven, en waarvan de *Oeconomia Christiana*, (door professor Van Toorenenbergen in 1882 herdrukt en aan het licht gebracht) het schoonste gedenkteeken mag heeten. Dat Merula van de waarheid en de herscheppende kracht van dit hoofdbeginsel doordrongen was, toonde en beleed hij bij iedere gelegenheid. In zijn *professio fidei* staat het op den voorgrond, en een der vier tractaten, waarin hij de belangrijkste artikelen nader uitwerkt, handelt *de justificatione quae fit per fidem solam*. Met nog meer vuur sprak hij tegenover den inquisiteur zijn gehechtheid aan juist dit leerstuk uit. Toen hij beschuldigd werd onder andere te leeren dat „scriptura nomi

nat solam fidem, qua iustificamur, et male scholastici audent addere Dei verbo etiam charitatem, opera bona et praecepta", antwoordde hij zonder aarzelen: „Scio me hanc tenere sententiam de fide, nec quisquam excutiet; etiam si angelus de coelo aliud annunciet, anathema sit" [1]). En later, toen hij te kiezen had tusschen den vuurdood en het afzweren van zijn overtuiging, en de, hem wel willende, president van het Hof van Holland hem trachtte over te halen tot het laatste, verklaarde hij aan dezen, liever verbrand te willen worden dan zijn geloof te verzaken, „praecipue articulum de satisfactione" [2]).

Uit die onwrikbare overtuiging, die hem en zijn geloofsgenooten bezielde, volgde hoofdzakelijk een afschuw van tweeërlei dwaalleer en misbruik in de toenmalige kerk (die ten gevolge der Hervorming zoo goed als in onbruik zijn geraakt): den aflaathandel, een uitwas van het leerstuk der *opera supererogationis*, en de aanbidding der heiligen en hunner beelden, een uitvloeisel van de leer, dat God op hun voorbidding den mensch gunsten verleent, die Hij hem zonder die tusschenkomst zou hebben onthouden [3]). Het schijnt mij kenmerkend voor onze landgenooten, dat, terwijl de ergernis over den aflaathandel Luther en zijn Duitsche volgelingen tot verzet en opstand dreef, hier te lande het inzonderheid de aanbidding der heiligen was, die de verontwaardiging gaande maakte. Op de eerste openbare prediking van het hervormde geloof, in het voorjaar van 1566, volgde dien eigen zomer de beeldenstormerij, die het sein gaf tot den godsdienstoorlog: inderdaad de plotselinge uitbarsting van een lang gekoesterden en verkropten afschuw van hetgeen in de oogen van het protestantsche volk een gruwelijke afgoderij moest wezen.

Het was die luid uitgesproken afkeer van den beeldendienst, die de aandacht der inquisitie het eerst op de kettersche gevoelens van Merula vestigde, en de zee van jammeren over hem uitstortte, waarin hij na jarenlange beproeving en foltering eindelijk bezweek. In den aanhef van het verhaal zijner

1) Bij Dr. Hoog, p. 145.
2) Hist. Trag. p. 60.
3) Sonnius leerde aan Merula, dat de aanroeping der heiligen diende „ut impetremus a Deo quod alioquin soli orantes non obtineremus". Bij Dr. Hoog, p. 46.

wederwaardigheden, zoo als het in het cahier geboekt staat, betuigt hij, dat hem deze overkomen zijn „propter Dei restaurandum euangelium divulgundamque veritatem, et sanctorum defunctorum invocationem et adorationem extirpandam". Ook leverde het eerste onderzoek naar zijn prediking te Heenvliet bij zijn gemeente nagenoeg geen andere punten van beschuldiging op dan dat hij „dikwijls in sijn sermoenen leerde, als de luden den beelden wat offerden, dat sij afgoderij deden die den houten blokken eerden, zeggende: wat wilt gij tot de houten blokken loopen, 't en geldt niet, gaet tot God, en diergelijke woorden". Ook „aengaende de santen die in den hemel sijn, dat die luden souden doen gelijck deselve santen gedaen hebben en bidden God Almachtig aen, die de macht hadde om henluden te helpen" 1). Van daar dat zijne *professio fidei* voornamelijk deze onderwerpen betreft 2) en dat van de vier tractaten (die ik zeide dat hij tot adstructie der voornaamste artikelen ervan heeft opgesteld, in den tusschentijd nadat zich Sonnius verwijderd had en voordat Tapper in diens plaats was opgetreden) de drie eerste handelen: *De cultu vel invocatione Sanctorum*; *De cultu et veneratione Sanctorum*; *Solum Christum esse mediatorem et advocatum*", en de vierde, zooals ik reeds zeide, *De justificatione per fidem solam.*

Ik deed opmerken dat de gevangene, tijdens het schrijven dier opstellen en voordat hem Tapper onder handen nam, in den waan verkeerde van zich misschien voor zijn kerkelijke overheden van strafwaardige ketterijen te zullen vrijpleiten. Hoe bedrogen moest hij uitkomen! Zijn betoog, voor hen die op zijn kerkelijk standpunt stonden overtuigend, kon geen indruk maken op theologen van de oud-kerkelijke richting. Hij grondvestte het op het woord van God in de Heilige Schrift, en daar die Schrift ook door zijn tegenpartij als Gods Woord geëerbiedigd werd, kon hij meenen op denzelfden grondslag

1) Het verslag van deze getuigenverhooren komt noch in de *Historia* noch in het volledige cahier voor, maar is het eerst meegedeeld, uit de Sententiën van den Hoogen Raad, door Van Alkemade in zijn Beschr. v. d. Briel, en hieruit overgenomen door Moll in Bijl. V van zijn aangehaald boek.

2) Tegen de mis had hij geen ernstig bezwaar, zoo als later de Calvinisten; hij wenschte er alleen een gewijzigde beteekenis aan gehecht te zien; bij Dr. Hoog, p. 100: „Non reprobo missam", enz.

met haar te staan en haar met zijn logische redeneering te zullen overwinnen en overreden. Maar het standpunt, waarop hij zich geplaatst had, was inderdaad een geheel ander dan dat waarop van ouds de Kerk berustte. Hij en zij erkenden wel beiden evenzeer de Heilige Schrift als het Woord van God, maar hechtten aan die benaming gansch verschillende beteekenissen. Voor hem was de Schrift de onfeilbare toetssteen, waaraan de kerkelijke leeringen en inzettingen beproefd moesten worden, met dien verstande dat al wat die proef niet doorstaan kon als onwaar en onchristelijk moest worden verworpen. Voor zijn tegenpartij daarentegen behoefde de Schrift, om als toetssteen te kunnen dienen, voorafgaande uitlegging der Kerk, met dien verstande dat elke opvatting die met de kerkelijke verklaring in strijd was als onwaar en onchristelijk niet in aanmerking kwam. Dus al zijn beroep op den Bijbel en al zijn betoog, daarop gebouwd, vermocht niets tegen de leer der Kerk, die den Bijbel zoo verklaarde dat hij voor of althans niet tegen haar getuigde.

Dat was het standpunt, waarop met beslistheid vooral Tapper post vatte bij het bestrijden der ketters, en waarvan hij opzettelijk rekenschap geeft in de voorrede van zijn groot en onder zijne katholieke tijdgenooten, ook onder de buitenlandsche, beroemd boek: *Explicatio articulorum venerandae facultatis sacrae theologiae Generalis Studii Lovaniensis circa dogmata ecclesiastica,* waarvan het eerste deel niet veel later, in 1555, verscheen, met een opdracht aan Philips van Spanje, toen nog kroonprins. Hij spreekt in die voorrede met de meeste minachting van het disputeeren uit den Bijbel alleen tegen kettersche leeraars, zooals te Worms en te Regensburg was geschied, en waarvan anderen zich zoo veel heils hadden beloofd, maar dat de ervaring nu reeds geleerd had volkomen nutteloos, ja zelfs schadelijk voor de Kerk te zijn. En dat was waarlijk, zegt hij, ook wel te voorzien geweest. „Sunt enim multa verba in scripturis divinis, quae possunt trahi ad eum sensum quem sibi unusquisque sponte excogitat. Quod fieri non oportet.... Oportet ab eo intelligentiam scripturarum discere, qui eam a maioribus secundum veritatem sibi traditam servavit, qui et ipse possit ea quae recte suscepit competenter asserere. Ex quibus omnibus satis patet, qua machina

irruendum sit in haereticos, quibus telis sint expugnandi: non quidem scripturis solis, quas ingeniosi facile torquent ad sensum sibi placentem, sed scripturis secundum maiorum et veterum scriptorum ecclesiasticorum intelligentiam expositis, item per communem et concordem sententiam ac observationem per totum orbem fidelium a temporibus Apostolorum ad haec usque tempora receptam. Hanc enim pervertere aut alio torquere nequeunt".

Inderdaad, om de kerkleer te verwrikken en uit haar voegen te wringen moest de ketter zijn standpunt kunnen kiezen buiten haar, in de Heilige Schrift. Bleef hij genoodzaakt stelling te nemen binnen haar kring, dan vermocht hij niets tegen haar overweldigende macht. Dat hadden Luther en de zijnen begrepen en zij hadden de kerk verlaten. Maar wie daartoe niet kon besluiten, zoo als Merula bij voorbeeld, moest noodzakelijk de neerlaag lijden, wanneer hij met een inquisiteur te doen kreeg die de kracht van zijn positie zoo volkomen begreep als Tapper.

Bij dezen stond in dit opzicht Sonnius verre achter. Sonnius was inquisiteur zijns ondanks, verlegen met zijn houding te midden eener van geloofsvervolging afkeerige bevolking, en niet genegen de algemeene verontwaardiging te trotseeren door een bejaard en om zijn onbesproken gedrag en vroomheid geëerd geestelijke ten doode toe te vervolgen [1]. Zoolang hij met de leiding van het proces tegen Merula belast bleef vorderde dit slechts tragelijk en bleef eindelijk steken, zoodat de aangeklaagde zich met een gelukkigen afloop mocht vleien. Dit lag ook voor een gedeelte aan zijn gebrekkig beleid bij het onderzoeken en ondervragen: hij bleef zich met de afzonderlijke punten van beschuldiging bezig houden en wist zich niet van deze los te maken, om den wortel aan te grijpen, waaruit al die afwijkingen van de kerkleer voortsproten, en die den ketter als zoodanig kenmerkte.

Dat werd plotseling anders, zoodra Tapper tijdens een kortstondig verblijf in Den Haag zich bij den gevangene vervoegde en zich met hem begon te onderhouden. Met terzijdestelling van al die

1) Elders, in mijn Gids-artikel over de *Wederopluiking van het Katholicisme in de XVIIe eeuw*, heb ik dit uit brieven van Sonnius aangetoond.

158 artikelen, die hij verklaarde niet eens te willen lezen, noodigde hij hem vriendelijk uit — hij gedroeg zich even *suaviter in modo* als *fortiter in re* — om een korte geloofsbelijdenis op te stellen, die zijn afwijkingen van de kerkleer in samenhang vertoonen zou. En toen Merula dit dadelijk en volgaarne had gedaan, schoof hij weer diens twaalf artikelen, die voor hem van luttel belang waren, zachtjes terzijde, en kwam van zijn kant met zes andere stellingen, *propositiones*, te berde en verzocht dat Merula die aandachtig overwegen, en, zoo hij van haar waarheid overtuigd werd, ze toestemmen zou, ten einde een gemeenschappelijken grondslag voor verdere besprekingen te leggen. Die *propositiones* betroffen uitsluitend het gezag, dat over betwiste leerstukken te beslissen heeft, welk gezag gezegd wordt in hoogste ressort te berusten „in conciliis legitime in spiritu sancto congregatis;" wat daar besloten wordt, moet worden geloofd, al begrijpt ook de geloovige niet dat de Schrift het leert, noch hoe het uit de Schrift wordt afgeleid. In geloofsverschillen tusschen leeken heeft de herder, in verschillen tusschen herders onderling heeft hun gemeenschappelijke opper-herder te beslissen, wiens uitspraak gevolgd en geloofd moet worden, wanneer de Schrift niet zelve beslist. De traditie, dat is wat door het voorgeslacht in acht genomen en gebruikt werd en met de Schrift vereenigbaar is, moet voortdurend worden betracht. Deze zes artikelen, hier in de hoofdzaak samengevat, en die niet in de Historia Tragica maar voor het eerst in de uitgaaf van den heer Hoog voluit staan afgedrukt [1]),

1) p. 24. Tapper heeft zijn *propositiones* hoofdzakelijk ontleend aan de *Articuli, orthodoxam religionem sanctamque fidem nostram respicientes*, die de theologische faculteit aan de Universiteit van Leuven op last van Keizer Karel, tijdens hij in 1544 hier te lande vertoefde, had opgesteld, om den getrouwen geestelijken tot leiddraad bij het onderwijzen der gemeenten en het bestrijden der ketterijen te dienen, en die in de Latijnsche, Waalsche en Dietsche talen in menigte van exemplaren werden verbreid (zie de pamfletcatalogussen van Tiele, n°. 21, van Petit n°. 71 en van Knuttel n°. 95). Tapper, de vermaarde Leuvensche professor en kanselier der Universiteit, had aan het samenstellen van dit kort-begrip, om het zoo eens te noemen, van het rechtzinnige geloof een voornaam, zoo niet het voornaamste, deel genomen, en gebruikte het van stonde aan bij zijn Academische lessen als tekst, dien hij uitwerkte en met de leeringen van kerkvaders en beroemde theologen staafde, en tegen de weerleggingen der hoofdketters van zijn tijd handhaafde, totdat hij in den zomer van 1551 naar Trente werd afgevaardigd en zijn lessen staken moest. Een vrucht van dat Academisch onderwijs was het, voor zoo ver ik oordeelen kan, zeer

verdienen onze bijzondere aandacht. Liet mijn bestek het toe, ik ontleedde ze gaarne en trok er de gevolgen uit, die erin liggen opgesloten en bij de praktijk er noodzakelijk uit voortvloeien. Maar ik kan mij daar te eer van onthouden, omdat ik zoo straks nog zal moeten aantoonen, welk gewicht de steller zelf er aan hechtte.

Ter loops zij echter gewezen op de bescheiden plaats, die aan den oppersten herder, bepaaldelijk in vergelijking met het oecumenisch concilie, in deze *propositiones* wordt toegekend. Wij erkennen hierin den geest van den toenmaligen tijd, van het tijdvak dat aan de komst van Paulus IV op den pauselijken zetel voorafgaat. Opmerkelijk is tevens, dat tegen Merula noch door Sonnius noch door Tapper gebruik wordt gemaakt van de decreten, door het Trentsche concilie in zijn vroegere zittingen vastgesteld en uitgevaardigd, (hoewel zij beiden gedurende eenige maanden, van Sept. 1551 tot het laatst van April van het volgende jaar, aan zijn werkzaamheden deel hadden genomen) en bepaaldelijk niet van het *decretum de Justificatione*, dat reeds van 13 Januari 1547 dagteekent en het grondbeginsel der Hervorming, waarop zich ook Merula zoo onwankelbaar staande hield, ten stelligste veroordeelt.

Droeg Merula kennis aan dit decreet, toen hem Tapper zijn *propositiones* ter goedkeuring voorlegde? Hij maakt er geen gewag van in zijn tractaat over het onderwerp; en had de inhoud hem duidelijk voor den geest gestaan, hij zou begrepen hebben, dat hij door de stelling te aanvaarden, die het geloovig aannemen vorderde der dogmata op een oecumenisch concilie vastgesteld, het leerstuk prijs gaf, dat hem boven alles gold, de *justificatio per fidem solam*. En toch nam hij Tapper's *propositiones* aan: als lid der kerk, in wier gemeenschap hij be-

geleerd en scherpzinnig boek, van welks even merkwaardige *Praefatio* ik boven reeds gebruik maakte, dat echter door het afsterven van den schrijver onvoltooid is gebleven: het eerste deel, dat in 1555 verscheen, en het tweede, dat in 1557 volgde, behandelen te zamen slechts de twintig eerste der twee en dertig Leuvensche artikels. — Wat aan die artikels een bijzondere waarde bijzet, is de tijd waarop zij ontworpen en uitgevaardigd werden, onmiddellijk vóór het eerste samenkomen van het Concilie, door welks decreten zij vervolgens niet weersproken, veeleer bevestigd werden, inzonderheid artikel 6, dat het allergewichtigste dogma der *Justificatio* behandelt, en waarvan Tapper mag getuigen dat het Concilie het in zijn zesde zitting volkomen goedkeurde: „ubi totus hic noster articulus probatur” (II p. 46).

geerde te blijven, kon hij kwalijk anders doen. En hij deed het bovendien onder een, naar zijn inzicht gewichtig, voorbehoud. Hij zou gelooven wat in een oecumenisch concilie als waarheid was erkend of nog erkend worden zou, mits dat het niet streed tegen de Schrift; „si tamen scripturae non adversetur." Tegen zulk een voorwaarde had Tapper van zijn kant volstrekt geen bezwaar, hij kon haar zelfs gereedelijk in zijn stellingen invoegen: immers voor hem was de Schrift de schrift naar de kerkelijke uitlegging, en daartegen streed uit den aard der zaak nooit een decreet, dat door de Kerk in overeenstemming met haar traditie na rijp beraad was vastgesteld.

Hoe weinig Tapper dan ook aan die voorwaarde hechtte, blijkt uit zijn vermaning, aan het slot van een brief, dien hij den gevangene bij wijze van afscheid schreef, en dien wij niet in de Historia Tragica maar alweer voor het eerst in de uitgaaf van den heer Hoog aantreffen [1]). „Ostende te paratum, venerabilis domine Angele, (zoo sprak hij hem toe) sequi, prout obtulisti [2]), definitiones conciliorum in spiritu sancto congregratorum, et veterem usum a patribus acceptum, sed et praepositorum concordantem sententiam. Si eam Scripturae putes adversari plurimum falleris . . . Et huius veritatis tanta habemus testimonia, quod Deo dicere possemus, si eam sequendo fallamur: Domine, tu me decepisti; nec in culpam error imputari possit; quis enim unquam innocens periit? Et contrarium docens (etiam si verum esset, quod tamen est impossibile) ex hoc solo damnaretur, quod Ecclesiae, quae est columna et firmamentum veritatis, in sua doctrina adversaretur . . ." Dus de waarheid en de kerkleer zijn noodzakelijk één, doch gebeurde het onmogelijke en verschilden zij van elkander, dan behoorde, op straffe van verdoemenis, de kerkleer boven de waarheid geloofd en betracht te worden!

Er behoort de moed van een fanaticus als Tapper toe — die ook van oordeel is, dat de Kerk de kudde des Heeren

1) p. 26.

2) Zoo als de *Historia Tragica* de zaak voorstelt zouden wij gelooven moeten, dat Merula de *propositiones* niet geheel had toegestemd. Maar het tegendeel blijkt uit dit zeggen van den inquisiteur „prout obtulisti" en uit de erkentenis van den martelaar in zijn antwoord: „uti convenimus," p. 41.

niet bewaren kan zoolang er ketters in leven blijven [1]) — om deze gedachte onder woorden te brengen en te verkondigen. Zij overtreft in kracht van uitdrukking de monsterachtigste beweringen, die de bittere spot van Marnix aan zijn uitlegger van de biënkorf der Heilige Kerke in den mond heeft gelegd. Gezegend de Hervorming, gezegend de scheuring der Kerk in tweeën! Wat zou het lot zijn geweest der Wetenschap, als Tappers geestverwanten bij machte waren gebleven om dit motto van hun overmoed te handhaven en de waarheid van de kerkleer afhankelijk te stellen? Een proeve van antwoord op die vraag geeft ons de geschiedenis van een ander proces, het proces van Galilei.

Bij het einde van het eerste bedrijf der procedure, waarin het optreden van Tapper slechts een kortstondig tusschenspel vormt, en dat tusschen Sonnius en den beschuldigde wordt afgespeeld, eindigt, zoo als ik opmerkte, het teruggevonden cahier en tevens het boek van den heer Hoog. Van het tweede bedrijf van het drama, dat nu eerst een ware tragedie wordt: van de inquisitie door Tapper overgenomen van Sonnius en voortaan heel wat krachtiger en doelmatiger gevoerd; van de afzwering van den nu weldra overtuigden ketter en van zijn veroordeeling tot eeuwige gevangenschap; en van het derde en slot-bedrijf, dat die gevangenschap omvat, totdat de relapsus zich al meer en meer als zoodanig kennen en ten vuurdood veroordeelen doet, en op weg naar den brandstapel bezwijkt: van dat alles leeren ons de weinige papieren, die bij het cahier liggen, nagenoeg niets, en blijft de Historia Tragica, die den inhoud der voor ons verloren gegane bescheiden gelukkig nog resumeert, onze eenige berichtgever. Slechts een enkel los blad, een fragment van een briefwisseling tusschen den inquisiteur en zijn verdachte, is aan den algemeenen ondergang ontsnapt en berust bij het cahier, maar is door den heer Hoog in zijn boek niet opgenomen, en blijft bijgevolg ook in deze aankondiging buiten besprek. Ik acht dat stuk echter van eenig historisch belang, en vlei mij gelegenheid te zullen vinden om het elders bekend te maken.

---

1) In de (ongepagineerde) praefatio van zijn aangehaald boek.

De heer Hoog heeft zich van zijn taak als uitgever op loffelijke wijze gekweten. Hij heeft ons, wat de hoofdzaak is, een betrouwbaren tekst geleverd, dien ik doorgaans, waar ik aan zijn juistheid twijfelde en hem met het Hschr. vergeleek, correct heb bevonden. Misschien is hij nu en dan wat al te ver gegaan in het onveranderd afdrukken van hetgeen hij meende te lezen en heeft hij wat al te spaarzaam tekstkritiek geoefend. Zoo heeft hij om één voorbeeld te noemen, in Merula's *professio fidei* (p. 22, art. 8) gedrukt: „externam habet vitam fides....”; en waarlijk het woord lijkt in het hschr. meer op externam dan op aeternam, dat er toch werkelijk staat en noodzakelijk staan moet, zoo wel wegens den zin als om de juiste lezing op de parallelplaats, p. 114, art. 8. Op dezelfde bladzijde drukt hij, juist zooals het hschr. heeft, eerst art. 9*b* en dan art. 10*a*, hoewel met die letters *a* en *b* in het hschr. slechts wordt aangeduid, dat art. 10 aan art. 9 vooraf had behooren te gaan. Doch waartoe zulke misstellingen hier alle opgesomd? Liever erkend, dat als een uitgever in een van beide uitersten zal vervallen, overdreven getrouwheid aan het hschr. het minste kwaad is. Evenmin wil ik klagen over de vrij talrijke drukfouten, die immers de oplettende lezer vanzelf verbetert. Waar wij integendeel den heer Hoog voor hebben te danken is de groote moeite, die hij zich gegeven heeft, om de tallooze plaatsen, die Merula uit de Schrift, uit de kerkvaders en uit theologen van nieuweren tijd in zijn tekst aanhaalt, na te sporen, en aan te wijzen waar zij staan. Maar ook hier paart zich aan onze dankbaarheid een zekere onvoldaanheid. Wij zouden gewenscht hebben, dat hij de bedoelde plaatsen tusschen aanhalingsteekens had gevat, zoodat wij ze terstond van Merula's eigen tekst konden onderscheiden. Nu weten wij dikwerf niet, waar de aanhaling eindigt en de schrijver zijn eigen redeneering hervat. Door zoo te doen zou de uitgever, zonder dat het hem meer moeite gekost had, den lezer de moeite van het naslaan hebben uitgehaald.

R. Fruin.

H. Heyer, *Catalogue des thèses de théologie, soutenues à l'Académie de Genève pendant les XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, Genève 1898, 8^0, 168 pag.

Eene zeer welkome bijdrage tot de bouwstoffen voor de geschiedenis der Protestantsche theologie en kerk! Het werk werd vervaardigd op verzoek van de universiteit te Genève, terwijl het Departement van Onderwijs aldaar door geldelijken steun de uitgave mogelijk maakte. Het verschijnt als deel V in de serie der *Documents pour servir à l'histoire de l'Académie de Genève*. Wij weten nu den titel van bijna al de Theologische Theses te Genève verdedigd, de dagteekening, de namen der hoogleeraren, onder wier leiding en der studenten, door wie zij verdedigd zijn. Jammer, dat de verzameling nog niet geheel volledig is; jammer vooral, dat men pas begon eene verzameling aan te leggen na den dood van Calvijn!

Een aanzienlijk deel van den inhoud dezer uitgave was niet onbekend. Soortgelijke lijsten toch werden reeds veel vroeger, in 1586 en 1605 door den druk gemeen gemaakt. Doch de heer Heyer was zoo gelukkig ook ongedrukte lijsten te kunnen aanwenden (zooals van de jaren 1564—1567). Hij bracht verspreide gegevens bijeen, maakte er een ordelijk geheel van, met eene zorgvuldige chronologische rangschikking. Hij voegde er een voortreffelijk register aan toe, waarin een aantal biografische bijzonderheden zijn opgenomen omtrent de lotgevallen der studenten na het verlaten der Geneefsche Akademie, voorzoover zij zich in de Kerk of elders eenigermate hebben onderscheiden. Daarenboven doet hij er eene uitvoerige historische inleiding aan voorafgaan.

Voor ons Nederlanders is aan deze uitgave groot belang verbonden. Wie weet niet, dat de kweekelingen van Calvijn en Beza hier te lande een gewichtigen invloed hebben uitgeoefend? Niet alles zal men hier vinden, wat men misschien verwachten zou. De namen bijv. van Petrus Dathenus, Herm. Moded en andere mannen van het jaar 1566 zou men te vergeefs zoeken. Maar in andere opzichten wordt onze weetgierigheid ten opzichte van personen, die te Genève gestudeerd en in de Nederlandsche geschiedenis eene belangrijke of min-

der belangrijke rol gespeeld hebben, beter bevredigd. Niet alleen ontmoeten wij onder de Geneefsche studenten Arminius en Bogerman, maar ook anderen, van wie het niet of nauwelijks bekend was, dat zij daar in de college-zalen vertoefd hadden. Dit is bijv. het geval met Henricus Bornius, hoogleeraar te Leiden, later praeceptor van prins Willem van Oranje (stadhouder Willem III, koning van Engeland). Dat hij te Genève had gestudeerd, was aan Siegenbeek (zie zijne *Geschiedenis der Leidsche hoogeschool*, Leid. 1832, *Toevoegselen en bijlagen*, blz. 132) en aan V. d. Aa (*Biographisch woordenboek der Nederlanden*, 's Hertogenb. 1855, dl. II) onbekend. Wie vindt het niet verrassend te vernemen, dat de groote antagonist van Lodewijk XIV, William the Third, dien Engeland riep om den Roomschen James II te vervangen, iemand als leermeester heeft bezeten, die te Genève had gedronken uit de bron van het onvervalschte Calvinisme? Trouwens, dezelfde lessen hadden niet bij allen dezelfde uitwerking. Dit blijkt, niet alleen uit het voorbeeld van Arminius, maar ook uit dat van Cornelis Burchvliet. De man is steeds tamelijk onbeduidend gebleven en zijn naam komt noch bij V. d. Aa, noch bij Glasius (*Biographisch woordenboek der Nederlandsche godgeleerden*, 's Hertogenb. 1851) voor. Toch groepeerde zich om hem een belangrijke strijd tusschen de politieken en de kerkelijken bij gelegenheid van zijn beroep naar Brielle in het jaar 1612, zooals blijkt uit een merkwaardig opstel van den heer H. de Jager in de laatste aflevering van het *Archief voor Nederlandsche kerkgeschiedenis*. En in 1619 werd Burchvliet wegens zijne Remonstrantsche gevoelens afgezet. Den heer De Jager was bekend, dat hij op kosten van zijne geboortestad Brielle te Genève had gestudeerd. Wij ontmoeten hem bij den heer Heyer als den verdediger van 41 stellingen „De miraculis'' (p. 26). Op dergelijke wijze vinden wij van Petrus Carpentier, rector van het Athenaeum te Rotterdam, Goswijn Geldorp, een der revisoren van de Statenvertaling, predikant te Amsterdam, e. a., dat zij te Genève student zijn geweest. In het algemeen vallen de vlijt en de nauwkeurigheid, waarmede de heer H. de biografische bijzonderheden van het Register heeft bijeengebracht, te loven. Zooals te verwachten was, zijn hier wel enkele fouten ingeslopen, terwijl sommige opgaven twijfel wek-

ken. Zoo is Burchvliet nooit predikant geweest te Breda, maar wel te Brielle. Met het oog op de moeilijkheden, die te overwinnen vielen, mogen wij voor het gebodene dankbaar zijn.

W. MÖLLER, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Bd. I, Abth. 1, neubearbeitet von Dr. Hans von Schubert, Freib. i. B. 1897.

Het leerboek van Prof. Möller blijft zijn rang onder de theologische studieboeken behouden. Reeds was de schrijver gestorven, toen van het Tweede Deel, hetwelk over de Middeleeuwen handelt, een nieuwe druk verscheen. Het derde deel werd bewerkt door Prof. Kawerau. Thans verschijnt het eerste opnieuw in eene bewerking van Dr. V. Schubert, hoogleeraar in de kerkgeschiedenis te Kiel. Acht jaren zijn verloopen sedert de verschijning van den eersten druk. Wat is er in dien tijd op het gebied van de beoefening der geschiedenis van het oudste Christendom niet gebeurd! Met groote nauwgezetheid heeft Prof. V. Schubert bij zijne bewerking van dit alles partij getrokken. Zooals het boek er thans uitziet, legt het een verheffend getuigenis af van den reusachtigen arbeid, in de laatste vijftig jaren aan het geschiedkundig onderzoek besteed, en van de groote herschepping, welke de geheele theologische wetenschap heeft ondergaan.

De bewerker heeft zich er op toegelegd overbodigen omhaal te vermijden, en het overzicht van de stof zoo gemakkelijk mogelijk te maken. In dit opzicht heeft Möller's werk stellig gewonnen. Vooral aan studenten is hiermede een belangrijke dienst bewezen. Mochten zij het nu meer en meer gaan gebruiken! Want hoe voortreffelijk Gieseler en Hase ook zijn, ze beginnen te verouderen. Om niet te spreken van zulke prullen als die van Kurtz, die men zich voortaan, hoop ik, wel schamen zal als leerboek aan te wenden.

Het werk van Möller is mijn ideaal van een leerboek volstrekt niet. Maar op het oogenblik is dit het beste.

F. PIJPER.

Die Christliche Lehre von der Sünde. Eine Untersuchung zur systhematischen Theologie von Dr. CARL CLEMEN. Erster Teil, Die biblische Lehre. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1897. M. 6. — 272 blz.

Dr. Clemen, volgens eigen zeggen alleen voor het N. T. vakman, heeft zijn gewoon arbeidsveld, waarop hij reeds menig onderzoek instelde, verlaten, om na te gaan wat Bijbelsche Theologie Dogmengeschiedenis en Dogmatiek hebben mede te deelen over de leer aangaande de zonde. Hoewel overtuigd dat beoefening dezer wetenschappen onafhankelijk van elkaar, door verschillende personen, in het belang der nauwkeurigheid en objectiviteit beide is, meent hij toch dat het ook zijn nut heeft als één man met alle drie zich inlaat; welk nut dan bovenal gelegen is in de eenheid van terminologie, op die wijze verkregen.

„Die biblische Lehre" is dus het eerste van drie werken die hij zich voorstelt te leveren. Wij ontvangen hier in hoofdzaak een geregeld overzicht van de beschouwingen over de zonde, die in den Bijbel worden aangetroffen, of klaarblijkelijk aan Bijbelsche uitspraken ten grondslag liggen. Ook aan apocriefe literatuur wordt veel aandacht geschonken, maar alleen met het doel nagenoeg gelijktijdige Bijbelplaatsen daardoor te verklaren; wat menigmaal met goed gevolg geschiedt, en volgens schrijver over het algemeen nog niet genoeg wordt gedaan.

Toch ontvangen wij geen overzicht alleen, maar ook aanwijzingen omtrent éénheid en ontwikkeling van gedachten in de Bijbelboeken. Dr. Clemen meent zelfs zóóveel van dien aard te kunnen aanwijzen dat hij, — hoewel zeer goed wetend dat men in den Bijbel slechts zelden bepaald theologie, en ook niet ééne leer vindt, — toch recht had voor zijn werk den titel „Die biblische Lehre" te kiezen.

De behandelde texten worden bijeengebracht onder de volgende rubrieken: I. *Das Wesen der Sünde*, 1. Der Begriff, 2. Die Grade, 3. Die Verbreitung; II. *Der Ursprung der Sünde*, 1. Gott als Veranstalter der Sünde, 2. Der Sündenfall der Protoplasten, 3. Das Fleisch als Quelle der Sünde; III. *Die Fol-*

gen der Sünde, 1. Die Herrschaft der Sünde, 2. Die Uebel, 3. Der Tod. Achtereenvolgens worden nu telkens de plaatsen nagegaan die aanwijzen hoe met betrekking tot die punten werd gedacht door Oud Israël, de Profeten, het Jodendom (voor zoover het zich in kanonieke en andere geschriften uitspreekt), Jezus, de oudste Apostelen (volgens Hand.), Paulus (bijna alle brieven), de schrijvers van na-Paulinische brieven en van de verdere oud-Christelijke letterkunde. Aan het einde van elk onderdeel wordt de vraag beantwoord of er ook eenheid en ontwikkeling in de gedachten is aan te wijzen. Een kort overzicht aan het einde geeft eene samenvatting van de voornaamste op die wijze verkregen resultaten. Het boek besluit dan met een Stellenregister van 11 blz. en een Namenregister van 4 blz., welke terstond doen zien dat de schrijver zeer veel heeft behandeld, en met de onderzoekingen van andere schrijvers uit allerlei landen en tijden rekening heeft gehouden.

Een boek dus, zorgvuldig aangelegd en afgewerkt naar den vorm. Ook aan de uitvoering is de noodige zorg besteed. Den corrector ontsnapte nagenoeg niets.

Bij nadere kennismaking blijkt het werk even degelijk als het er bij oppervlakkige beschouwing uitziet. De schrijver wilde streng objectief zijn en hij is het geweest. Wel ontvangt men den indruk dat hij van nature neigt naar het traditioneele. Zijn geheele plan reeds getuigt daarvan. Alleen toch wie min of meer hecht aan het begrip „openbaringsgodsdienst" zal lust gevoelen tot een werk als door hem is ondernomen. Die neiging naar het traditioneele komt verder uit in het gebruik van Jehovist naast Jahvist [1]), en in deze opmerking: „Gewiss hat erst die Exegese und biblische Theologie ihre Pflicht zu thun; können sie aber eine N.Tische Anschauung nicht erklären .... so darf und muss *nachträglich* (cursiveering van den schrijver) auch die Literatur des Judentums befragt werden" [2]); waar dus de methode door Clemen zelf aanbevolen het maar met moeite wint van het oude „Den Bijbel door den Bijbel verklaren". Maar die neiging belet hem niet, als hij een punt aanvat, onverbiddelijk te zijn in zijne consequenties, ook waar

1) bl. 26. 2) bl. 6.

deze tegen de traditie ingaan. En dat hij geen „vakman" is verraadt dit werk niet.

Toch zijn er wel vragen te doen en opmerkingen te maken. Vooreerst wat den vorm betreft dit: de gedachtengang had duidelijker kunnen worden aangegeven. Hoofdgedachte en wat tot toelichting dient zijn vaak zóó moeilijk te onderscheiden, dat men bijna niet weet of schrijver al met iets nieuws begon, dan of hij slechts een uitstapje maakt om straks tot het uitgangspunt terug te keeren. Terstond reeds blz. 20—50 is dat het geval. De lust om kort te zijn heeft daartoe zeker veel bijgedragen. Toch is het dat niet alleen. Eene vreemde gewoonte is het zeer zeker, niet bevorderlijk voor de duidelijkheid, aan het einde van eene alinea een volgend punt terloops te noemen, zoodat men al in het nieuwe onderwerp zit voor men er op bedacht is.

Ook de inhoud laat soms onvoldaan of lokt uit tot tegenspraak. Zoo wordt niet behandeld de vraag of zonde wordt beschouwd als dwaasheid, dwaling, opstand, onvolkomenheid of wat dan ook; en die vraag is zeker niet zonder belang. Onder I. 1 Der Begriff of 2 Die Grade der Sünde, was zij op hare plaats geweest.

Bij bespreking der erfzonde (= erfschuld) wordt zonder eenige verdere toelichting gezegd dat Gen. 3 de erfzonde leert [1]). Men zou daarvan wel iets meer willen vernemen.

Soms wordt uit de texten te veel gehaald. Het zoeken naar eene „leer der zonde" speelt hem dan zeker parten. Als Hizkia II Kon. 18 : 14 tot Sanherib zegt „ik heb gezondigd", ziet Clemen daarin eene leer doorschemeren volgens welke „zondigen" gelijk is aan „ongelijk krijgen bij een der machtigen" [2]). Ligt het niet veel meer voor de hand te denken aan eene onjuiste wijze van spreken, gelijk bij ons zoo vaak voorkomt bij de verwisseling van spijt hebben met berouw hebben? — Wordt er ook niet te veel uit de woorden gehaald als men in de bede „leid ons niet in verzoeking" de leer meent te zien dat de verzoekingen tot God worden teruggebracht „mit ihnen aber die Sünde" [3]). En dezelfde vraag geldt waar in Rom. 8 : 28 de leer der verkiezing „dus ook de LEER

1) blz. 57. 2) bl. 21, 22. 3) blz. 130.

der verwerping" wordt ontdekt [1]). Eene bedenking van anderen aard is deze: of er werkelijk reden is om Gen. 2 : 9 te vertalen „de boom der kennis van het nuttige en het schadelijke" [2]), terwijl toch het onmiddellijke gevolg van het eten der vrucht is dat de menschen hun naaktheid zien, en zich verbergen. Uit schaamte toch zeker. Volgens Dr. Clemen moet het denkelijk voor de gezondheid zijn geweest, al zegt hij dat niet.

Van meer gewicht is de vraag of de terminologie door Clemen aangenomen en waarvan hij zich zooveel voorstelt [3]) nu werkelijk van veel nut is. Onder erfzonde wil hij verstaan „Anrechnung der Sünde Adams an seine Nachkommen", terwijl hij „die Anrechnung andrer Sünden an Zeitgenossen und Nachkommen" met het woord „Gemeinschaftssünde" wil aanduiden. Het komt mij voor dat wij daarbij niet veel winnen. De woorden Erbschuld, — door den schrijver zelf soms gebruikt [4]), — en Gemeinschaftsschuld zouden nog wel zoo duidelijk zijn. Maar is die kwestie van éénheid in uitdrukking wel van zooveel gewicht dat behandeling van eenig onderwerp uit het oogpunt van Bijbelsche theologie, Dogmengeschiedenis en Dogmatiek door één persoon juist met het oog daarop zoo wenschelijk moet worden geacht? Ik zie het niet in.

Intusschen, hoeveel er ook moge zijn waarin men met den schrijver verschilt, ieder zal toch in dit werk, rijk van inhoud, menige tekstverklaring of uitvoeriger betoog met belangstelling volgen. Zoo, om slechts iets te noemen, het betoog dat de mythe van Gen. 2 en 3 in haren oorspronkelijken vorm den Zondenval heeft geleerd, welke leer dan later weer bovenkomt en ook op een paar plaatsen bij Paulus wordt aangetroffen [5]); zoo ook de bewering dat in de brieven van Paulus het schuldbesef ontbreekt, en de apostel zichzelf ten voorbeeld stelt als iemand die de zonde overwonnen heeft, terwijl hij ook bij anderen de mogelijkheid schijnt te onderstellen om zondeloos te worden [6]). Het zal den schrijver wel niet gelukt zijn velen te overtuigen dat zelfs Rom. 7 : 15 geen schuldbesef wordt gevonden, maar dat die verzen niets bevatten dan eene klacht in een oogen-

1) blz. 142. 2) blz. 153. 3) blz. 2.
4) blz. 38. 5) blz. 151—79. 6) blz. 110—117.

blik van zwakheid geuit. Vs. 25 „Ik dank God door Jezus Christus onzen Heer" zou dan aanvankelijk niet in den tekst hebben gestaan, maar na eenigen tijd door Paulus zelf op den rand zijn gezet, om aan te duiden dat hij dat gevoel van zwakheid weer overwonnen had. Maar al geeft men dit niet toe, toch is het waar dat de vrijmoedigheid, waarmede Paulus in de brieven over zichzelf spreekt, de aandacht wel verdient, door Dr. Clemen daaraan geschonken.

Alles samen genomen, kan men zeggen dat de schrijver zich niet heeft bedrogen in zijne verwachting: auch denen, die vielleicht mit meiner schliesslichen Wertung der Schrift- und Kirchenlehre nicht übereinstimmen, einen Dienst zu thun, wenn ich beide zunächst reinhistorisch entwickle [1]).

Havelte, Maart '98. Dr. H. R. OFFERHAUS.

Charos. Ein Beitrag zur Kenntniss des Neugriechischen Volksglaubens von Dr. D. C. HESSELING. Leiden, S. C. van Doesburgh, Leipzig, O. Harrasowitz. 64 met 3 bijlagen. *f* 1.25.

Beoefenaren van het Nieuwgrieksch zoowel als folkloristen vinden in deze studie wat van hunne gading is. Dr. Hesseling stelt een onderzoek in naar de wijze, waarop de Oudgrieksche veerman Charon in het moderne volksgeloof geworden is tot den doodengod, vaak te paard voorgesteld, een ontwikkelingsgang onder velerlei invloeden, in aanmerking genomen het groote verschil tusschen Charon en Charos. Voor de oude Grieken was Charon de veerman, die de schimmen over de onderaardsche rivieren zet. In de kunst, b. v. op Attische lekythen, die den dooden in het graf worden medegegeven, is hij een man van rijpen leeftijd, staande in zijn boot, den schimmen bij 't instijgen de hand reikend, alleen of van

1) blz. 3

Hermes begeleid. Maar nooit huiveringwekkend. Daarentegen is Charos in de Middelgrieksche literatuur en in het tegenwoordig volksgeloof de gruwzame, vreesaanjagende doodengod, zooals hij bijv. zeer aanschouwelijk geschilderd wordt in de hellevaart van Pikatoros uit de 15e eeuw. Daar rijdt hij op een zwart paard voor de poorten der onderwereld, op de vuist draagt hij een valk, hij is gewapend met pijl en boog, zijne rusting druipt van bloed. Hij treft allen zonder onderscheid, koningen en machthebbers, scheidt man en vrouw, ouders en kinderen, daarbij volgend den wil van God, zonder Wien geen blad ter aarde valt. En in een hedendaagsch Charoslied rijdt hij als jager door het gebergte, de jongelingen drijft hij voor zich uit, grijsaards moeten volgen en „τὰ τρυφερὰ παιδόπουλα στὴν σέλλ᾽ ἀραδιασμένα”. Als een ervaren en betrouwbaar gids leidt dr. H. ons nu den ontwikkelingsweg van begin- tot eindpunt langs.

In den na-klassieken tijd, b. v. bij Lucianus is Charon nog niet boosaardig, slechts de ruwe schipper, die op zijn recht staat. Maar in de volksletterkunde verschijnt hij reeds toen als doodengod (Χάρων, ὁ θάνατος bij Suidas), schrikaanjagend, Hades, Hermes en Thanatos tegelijk. Nu is Thanatos voor het volksbewustzijn nooit zeer plastisch, nooit „levend” geweest; Hermes Psychopompos was een welwillend god; zoo moest dan vooral Hades overgaan op den lateren Charos, Hades, bij Homerus „βροτοῖσι θεῶν ἔχθιστος ἁπάντων”, later (den invloed der mysteriën laat dr. H. onaangeroerd) een goedgezind god, die den mensch verlost uit aardsche zorgen, maar voor het volk toch immer τὸ βαρύτατον κακῶν. Maar de figuur van Hades verbleekt, het woord wordt louter plaatsbepaling en zóó geheel verdwijnt de heidensche beteekenis, dat Paulus zonder bezwaar schrijft: ποῦ σου, ᾅδη, τὸ νῖκος; En Charos is het, die, als moderne Charon, de verschrikkelijke eigenschappen bewaart, eenmaal aan Hades toegekend. In het Byzantijnsche epos, de geschiedenis van Digenis Akritas komen nog Charon, Thanatos en Hades voor als de ἀνθρωποκτόνοι, οἱ τρεῖς ἀνελεήμονες, maar in de jongere, berijmde lezing van het epos heet de doodsgod reeds Charos of Charontas. In de reeds genoemde „Hellevaart van Pikatoros” wijst dr. H. duidelijk drie elementen in de voorstelling aan: de bloeddorstige, oudheidensche

doodsgod; de van God gezonden, christelijke doodsengel, die spreekt als een θεόλογος διδάσκαλος; en de jager, zooals ook het tegenwoordig volkslied hem kent.

Welke factoren in de latere middeleeuwen hebben nu de figuur van den doodsgod plastischer gemaakt, met die plastiek, welke wij in het gedicht van Pikatoros b.v. vinden? De schrijver herinnert aan de voorstelling van den Doodendans, sinds de 13e en 14e eeuw over geheel Europa verspreid, waarop de Dood ook als ruiter wordt afgebeeld. Zulke voorstellingen kwamen ook naar Italië en van daar gemakkelijk naar Griekenland spec. naar Rhodos en Kreta. S. 40 ff. vermeldt dr. H. een aantal van zulke Italiaansche afbeeldingen van den rijdenden, pijlenschietenden Dood. Diezelfde Italiaansche invloed bespeurt men ook bij de voorstelling van den Dood als skelet met de zeis. Op een votiefreliëf uit Napels van 1361 komt de Dood voor als geraamte, in de linkerhand een jachtsperwer, onder de voeten van zijn paard worden de dooden vertrapt. En in de Erophile, een naar 't Italiaansch bewerkt treurspel, laat de Grieksche bewerker, Chortatzis, Charos optreden als Knokenman, met de zeis gewapend. Nationaal is echter in het tegenwoordig Griekenland deze voorstelling nooit geworden, des te meer de figuur van den op zijn snel paard voortijlenden jager, waarbij de magere gestalte in een krachtig man omgeschapen is. In dit laatste schijnt weder de invloed te werken van nationale herinneringen. *Niet* die van „de Wilde Jacht", zegt dr. H., op voetspoor van Dilthey, S. 48. En ik ben niet in staat met hem over dit punt in debat te treden, volkomen onbekend als ik ben met Middel- en Nieuwgrieksche letterkunde. Maar ik mag herinneren aan het verband tusschen de Westeuropeesche doodendansen en de Wilde-Jacht-legenden en vragen of niet misschien door de eerste ook trekken van de laatste naar Italië en dan naar Griekenland konden gekomen zijn? De „Wanderung eines Märchens" wordt niet spoedig tegengehouden. De Wilde Jager, met de vrouw over den zadel voortijlend, gelijkt niet weinig op den jager uit het reeds vermelde Charoslied, die kinderen aan den zadel heeft gebonden. Beiden zijn zij doodsgod. En het vermoeden zou nog meer grond hebben, indien Charos als vliegend ruiter de scharen der dooden door de lucht naar het doodenrijk voert. Maar dr.

H. verzekert, dat hem geen lied bekend is, waarin die voorstelling voorkomt en dat Goethe's vertaling: „Nein Charon ist's, er saust einher, Entführet die Verblichnen" onjuist en onder invloed van Noordeuropeesche voorstelling ontstaan is. (S. 31, 32). Wij zullen goed doen onzen combinatielust aan banden te leggen, nu dr. H. ons verzekert, dat de Nieuwgrieksche voorstelling onafhankelijk van de westersche ontstaan is.[1])

De schrijver wijdt nog eene enkele bladzijde aan Charontissa, vrouw of moeder van Charos, die, als een andere Ekhart, de menschen voor C. waarschuwt en aan den „Zoon van Charos," misschien uit het bijbelsch υἱὸς τοῦ θανάτου volgens de LXX ontstaan. Hij vat de vruchten van zijn onderzoek aldus samen: dat in het tegenwoordig Charos-geloof drie elementen vallen op te merken: een overoud-heidensch; een christelijk-bijbelsch; een derde als gevolg van westersche kultuur. Doch niet los naast elkander staande, maar geworden tot eene echt Grieksche figuur, bewijs voor de „staunenswerthe Assimilationskraft des hellenischen Geistes."

Wij kunnen dit overzicht niet eindigen zonder dr. H. oprecht te hebben geluk gewenscht met dezen arbeid, getuigenis van zoo groote vertrouwdheid met zijne bronnen en beheersching van het materiaal. Neograecisten en folkloristen mogen hem gelijkelijk dankbaar zijn.

L. KNAPPERT.

1) Onder het nazien der drukproef zie ik, dat Aug. Gissée in het Zondagsblad v. h. Nieuws v/d Dag van 31 Juli eveneens het vermoeden uitspreekt, dat de Germaansche doodengod op de schepping van den Nieuwgriekschen Charos invloed geoefend heeft.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Op het eerste Congres over godsdienstgeschiedenis te Stockholm (verg. boven, bl. 339) is door Dr. S. A. Fries eene voordracht gehouden over *Moderne Darstellungen der Geschichte Israels*, uit het Zweedsch vertaald door Dr. G. Sterzel (I. C. B. Mohr. Freiburg i. B. 1898. 40 bll.). Het is een merkwaardig stuk. De rechtzinnige spreker gaat uit van de stelling „Etwas anderes ist Glaube, etwas anderes Wissenschaft" en bespreekt de historisch-kritische beschouwing van het O. T., waarvoor Wellhausen zijn groote man is; zij heeft de dogmatische beschouwing van vroeger tijd voorgoed verdrongen. Wel moeten de aanhangers van Wellhausen niet denken dat hij het laatste woord heeft gezegd: in de laatste jaren zijn zijne stellingen op vele punten aangevallen; maar zijne methode is de alleen wetenschappelijke. Dat men in het kritiseeren te ver gaan kan bewijst de strijd over het bericht van den terugkeer der ballingen onder Cyrus, door Kosters aangebonden; die strijd is reeds beslecht door E. Meyer, die bewezen heeft, onweerlegbaar, dat al de acten in het boek Ezra, behalve Ezra 1 : 2—4, echt zijn en de traditioneele opvatting van het tijdvak de ware is. Maar diezelfde E. Meyer bevestigt Wellhausens hypothese dat de Priestercodex uit den tijd van Ezra dagteekent. Terugkeer tot de oude beschouwing van Israëls geschiedenis is onmogelijk. Maar — waar blijft dan „Israëls geschiedenis als heilsgeschiedenis?" Het is raadzaam, vooreerst zulk eene geschiedenis niet te geven en ons te vergenoegen met „Bijbelsche verhalen." Eens zal men kunnen uiteenzetten, hoe de geschiedenis van Israël de voorbereiding tot Christus was. — Zulk een voorstel, tot verdaging van een vraagstuk dat met eene rechtzinnige geschiedbeschouwing nauw samenhangt, heeft iets naïefs.

Nog een curiosum uit deze rede! Over Nederland handelend, zegt de spreker (S. 2) dat de kritische beschouwing er een onafgebroken zegetocht heeft gemaakt. Daar toch werkte Kuenen zelf tot zijn dood in 1892 (l. 1891) en „hebben mannen als Wildeboer en Valeton zijn mantel opgenomen." De zegsman van Dr. Fries heeft hem op een dwaalspoor geleid, en wel willens en wetens. Immers, hier is geen sprake van waardeering van personen of werken, maar van bloote feiten. Genoemde geleerden moeten, als rechtzinnigen, meesmuilen wanneer zij vernemen dat zij „Kuenens mantel hebben opgeraapt," d. i. zijn werk in zijn geest voortgezet. Dit hebben ontegenzeggelijk, vóor anderen, Hooykaas, Kosters en ik gedaan. Maar wij zijn waarschijnlijk te vrijzinnig om met eere genoemd te worden, en doodzwijgen is ook een wapen in den partijstrijd. Wat staat men toch zwak, als men hiertoe de toevlucht neemt!

Die Christliche Welt is een „Evangelisch gemeenteblad voor beschaafden van alle standen", dat wekelijks bij J. C. B. Mohr uitkomt en 8 Mark in het jaar kost. Sedert eenigen tijd laat de uitgever de voornaamste artikelen in afzonderlijke nette boekskens verschijnen, onder den titel van *Hefte zur „Christlichen Welt"*. Van N°. 26 af zijn ze ons ter aankondiging toegezonden, en gaarne vestig ik er de aandacht op; want enkele ervan bevatten gezond voedsel. Ziehier van eenige den inhoud!

N°. 26 behelst een antwoord op de vraag *Sind wir noch Christen?* van PAUL CHAPUIS (Prijs 0,50 M.). Neen, luidt het, indien het Christendom een autoriteits-godsdienst is; maar elke autoriteit in zake van godsdienst is doodelijk. Neen ook, indien ons Christendom door de beschaving op het sleeptouw genomen wordt. Voor den godsdienst past het vóor te gaan, niet te volgen. Maar indien Jezus' godsdienst is het najagen van de hoogste zedelijke idealen, dan is die de zaak der toekomst.

N°. 27 geeft eene teekening van WELLHAUSEN als theoloog door Lic. J. MEINHOLD (Prijs 0,60 M.), opgesteld ten bate van niet-theologen; zeer duidelijk wordt de beteekenis van W.'s werken, vooral van zijne *Prolegomena*, in het licht gesteld.

N°. 28 brengt ons op kerkelijk gebied. Daarin toch beschrijft Dr. G. KRÜGER, hoogleeraar te Gieszen, *Die neueren Bemühungen um Wiedervereinigung der Christlichen Kirchen* (Prijs

0,60 M.). De stof is schier uitsluitend uit Pauselijke bullen en uit tijdschriftartikelen, vooral uit de Revue Internationale de Theologie, geput. Wij krijgen hier eene bladzijde der kerkgeschiedenis der laatste jaren, en de geleerde schrijver heeft het stuk dat hij in de „Christlichen Welt” plaatste bij deze uitgave zeer verrijkt door in uitvoerige aanteekeningen zijne zegslieden te noemen en te bespreken.

In N⁰. 29, *Wider die Perikopen* (Prijs 0,60 M.), breekt Dr. M. Schian een lans tegen het gebruik om jaar uit jaar in, in alle kerken, naar voorgeschreven teksten te preeken. Iemand die daaraan niet gewoon is, en het gebruik slechts van hooren zeggen kent, ziet met eenige verbazing dat het nog verdedigd wordt.

Zwaarder is de inhoud van N⁰. 30, waarin Dr. Katzer *Kants Bedeutung für den Protestantismus* (Prijs 0,75 M.) beschrijft. Zijn punt van uitgang is, dat èn de Hervorming èn Kant in hunne afwijkingen van de overgeleverde kerkleer uitgingen zoowel van de zedelijke als van de verstandelijke behoeften des menschen. Een groot aantal, goed geordende en toegelichte, aanhalingen uit Kant maken dit boekske tot een zeer leerzame lectuur.

Evenals dit beweegt zich ook N⁰. 31 op wijsgeerig gebied. Daarin toch tracht Dr. May Reischle, hoogleeraar te Halle a. S., de verhouding te teekenen van *Christentum und Entwickelungsgedanke* (Prijs 0,60 M.). Duidelijk worden beschreven de tweeërlei evolutionistische beschouwing van de wereld, die der bespiegelende en der proefondervindelijke wijsbegeerte; maar wat de schrijver onder Christendom verstaat hooren wij eerst in den loop van zijn betoog. Er behoort eene bepaalde theorie over de schepping van hemel en aarde door God bij, en de originaliteit van J. Chr., die vóor alle onderzoek reeds door het geloof vaststaat; zelfs de vaderlooze geboorte van Jezus is wellicht een feit. Toch ziet de schrijver kans uit te leggen dat dit Christendom niet in strijd is met het evolutionisme; mits de evolutionisten goed filosofeeren. Dus kunnen wij getroost zijn, indien die richting mocht blijken de ware te zijn en stand te houden. Wat de schrijver betwijfelt.

In N⁰. 32 handelt Lic. S. Eck *Ueber die Bedeutung der Auferstehung Jesu für die Urgemeinde und für uns* (Prijs 0,60 M.). Hij bedoelt: over de beteekenis van het geloof aan de opstan-

ding van Jezus; want hij gelooft niet dat Jezus weder herleefd is. Uitgaande van de overlevering dat Jezus het eerst aan Petrus verschenen is, teekent hij hoe het geloof aan den verrezene in den kring van de naaste leerlingen, met name van Petrus, zich verbonden heeft aan de overleveringen van den grooten leeraar, waardoor het Christusbeeld der Synoptici geschapen is. Hij zegt — het is eene voorlezing — hierover zeer schoone dingen; en zou zeker nog schoonere gezegd hebben, als hij niet blijkbaar zich omringd wist van min of meer rechtzinnige hoorders. Hij verkondigt zijne ketterijen wel openhartig, maar toch steeds in apologetischen toon. Ook zouden wij wat meer nuchterheid in de uitdrukkingen wenschen.

Tegen hem trad op, ook in eene voorlezing, die in N°. 33 vóor ons ligt, Prof. F. LOOFS, van Halle-Wittenberg. *Die Auferstehungsberichte und ihr Werk* (Prijs 0,60 M.). Hij noemt zich vrijzinnig, maar niet modern; hij erkent het recht der kritiek op de evangelische berichten. Doch hij noemt het een homologoemenon dat het bericht van 1 Kor. 15 de oudste getuigenis over de opstanding behelst, en houdt het vierde evangelie voor het werk van den zoon van Zebedeüs. Al vindt hij „de hand in de zijde" van Joh. 20 : 27 zeer moeilijk, hij houdt de Johanneïsche berichten, door 1 Kor. 15 bevestigd, in het algemeen voor waar. Gelooft hij dan dat Jezus zijn graf heeft verlaten? Dat blijkt niet duidelijk. Als iemand het niet gelooft, dan noemt hij hem geen ongeloovige; maar kan zoo iemand wel goed op Paaschen prediken? Dat betwijfelt hij. — Met zulk „kritiseeren" komen wij geen stap vooruit.

Een belangrijk onderwerp is wis dat van N°. 34/35, *Der Moderne Mensch und das Christentum*, Skizzen und Vorarbeiten I, von ARTHUR BONUS, ADOLF PERINO en MARTIN SCHIAN (Prijs 0,75 M.). De drie hierin opgenomen verhandelingen zijn antwoorden op een prijsvraag; de uitgever wil ze door meer laten volgen, indien goede worden ingezonden. De drie stukken zijn met talent geschreven; het eerste, van den te onzent wel bekenden auteur van *Tusschen de regels*, door A. W. van Wijk bewerkt, is ook zeer geestig. Maar het eindigt met de woorden: „Ik had nog veel op het hart; want wat Christendom is en hoe de mensch van onzen tijd het moet opvatten, indien hij het vrij en ongekunsteld wil opvatten, heb

ik nauwelijks aangeduid." Dit geldt ook van de beide andere stukken: veel over „den modernen mensch", weinig over het Christendom.

De verzameling Hefte zur „Christlichen Welt" is over het geheel zeer lezenswaardig en opwekkend tot studie.

Bij de voorloopige aankondiging der verschijning van Marti's Kurzer Hand-Commentar zum A. T. (boven, bl. 331), nam ik mij voor, op de daar genoemde stukken zoo ras ik kon terug te komen. Laat mij nu een paar opmerkingen maken over A. BERTHOLET'S *Hesekiel.* De waarde van dit werk ligt minder in de verklaringen van de tekstwoorden en verzen — al zijn daaronder kostelijke opmerkingen te vinden, b.v. over de onechtheid van 32 : 28 — dan wel in de langere en kortere uitweidingen over verscheiden pericopen. Zoo is die over Ezechiëls opeten van de boekrol met Jahwe's woorden, in 3 : 1 v., belangrijk. Maar èn hier èn het geheele boek door handhaaft B. eene, m. i. onhoudbare, opvatting, dat nl. al de gezichten van Ezechiël werkelijke visioenen zijn geweest — hij was, meent B., catalepticus — en dat de zinnebeeldige handelingen die hij vermeldt inderdaad door hem uitgevoerd zijn. Zoo miskent B. — en menigeen met hem — het kunstig, vaak gekunsteld, karakter van dit geschrift en van de meeste profetische geschriften. Wanneer men Ezechiëls „gezichten" voor werkelijke, in zinsverrukking ondervonden, gebeurtenissen verklaart, dan geldt dit van alle gelijkelijk, niet alleen van die waarvan men zich desnoods kan voorstellen dat niemand ze gehad heeft, maar ook van die waarbij dit onmogelijk is. Nu is het wel zeer moeilijk, maar niet geheel onmogelijk, dat iemand in zinsverrukking zich verbeeldt eene hand met eene aan twee kanten beschreven boekrol te zien, daarbij zich verbeeldt dat die rol klaagliederen, weeklachten en treurzangen behelst — want hij leest ze toch niet in exstase? — verder zich verbeeldt het bevel te hooren die rol op te eten, om daarna die klaagzangen uit te spreken voor Israël, zich verbeeldt dat hij die rol inderdaad opeet en dat ze als honing smaakt, en eindelijk zich verbeeldt het bevel te vernemen te gaan prediken, met de aankondiging dat het niet zal baten. Desnoods kunnen wij ons voorstellen dat dit alles in iemands ziel op een bepaald

oogenblik omgaat. Maar het is volmaakt onmogelijk ons voor te stellen dat iemand Ezech. 40—48 „gezien” heeft, en hiervóor staat uitdrukkelijk dat Jahwe's hand op den profeet was, dat Jahwe hem „in goddelijke gezichten” naar het land van Israël bracht en hem daar den tempel toonde. Ezechiël wordt door een goddelijk wezen het heiligdom rondgeleid, en al wat verordend wordt over de verdeeling van het toekomstig Kanäan, de plichten van priesters en vorst is inhoud van een „gezicht”. Ik vind nergens dat B. duidelijk zegt, of hij dit voor een werkelijk gezicht houdt. Doch S. 195 zegt hij „Wieder verbindet zich mit der Vision die Audition; zum Prophetischen aber gehört, dass Hes. das Geschaute und Gehörte dem Hause Israel kundgeben soll”. Het schijnt dan dat hij den inhoud dier negen hoofdstukken, met al de opgaven van maten en al de verordeningen, voor „gezien” en „gehoord” houdt. Nu, dat kan hij in allen ernst niet meenen; sommige dingen zijn uit een zielkundig oogpunt onmogelijk, en daartoe behoort een gezicht als Ezech. 40—48. Deze hoofdstukken rieken sterk naar de lamp; de beschrijving vau den tempel vereischte voor Ezechiël, zooals ze voor ons doen zou, instrumenten als papier, potlood en liniaal. Wel kan Ezechiël in zinsverrukking gestaan hebben op den Olijfberg en een oogenblik gezien hebben den tempel, zooals hij dien zeker menigmaal vóor zijne wegvoering gezien had. Maar dit is ook alles. Overigens bevatten die negen hoofdstukken een rustig overwogen opstel. De profeet zag er dus geen kwaad in om dat wat hij bedacht en uitgerekend had, wat hij zich herinnerde van den ouden tempel, aangevuld uit zijne verbeelding en gewijzigd naar hetgeen hij vond dat verbeterd moest worden, voor te stellen als hem getoond door een godsgezant, die met eene meetroede in de hand hem rondleidde. Hij zag er geen kwaad in, daartusschen in te lasschen verordeningen over priesters, Levieten, vorstenrechten, kroondomein enz., alsof het verordeningen waren hem door Jahwe geopenbaard.

Dit geldt eveneens van het gezicht van „den wagen” in Ezech. 1. B. zelf ontkent dit niet. Hij handhaaft alleen als werkelijk dat E. den hemel geopend heeft gezien; maar de beschrijving van wat hij zegt houdt hij voor „schriftstellerisch frei nachgearbeitet” — in goed Hollandsch: zelf bedacht. Doch

dit geldt immers eveneens van het opeten van de boekrol? Kan E. niet in zinsverrukking een hand met een boekrol gezien hebben? Wel zeker. Men zegge slechts, in plaats van: in zinsverrukking, in den droom, en de zaak is doodeenvoudig. Maar overigens is het gezicht van Ezech. 2 : 9 vv., waarvan wij niet kunnen zeggen waar het eindigt, „schriftstellerisch frei nachgearbeitet".

Mij dunkt, het gaat met alle „gezichten" als met droomen. Men ziet en hoort — wie weet het niet bij ervaring? — een paar min of meer duidelijke aan elkaar geschakelde voorwerpen, personen, woorden; en wil men dat, ontwakend, vasthouden, dan maakt men er een geheel van; en vertelt men het over, dan wijkt men, bewust of onbewust, steeds verder van het in den droom doorleefde af. Nu, de grens tusschen deze handelwijs en het gebruiken van „ik heb gezien" als letterkundigen vorm is niet te trekken. Alle visioenen in O. en N. T. zijn letterkundige producten, naar of zonder aanleiding van een exstatischen toestand of droom, zeker gewoonlijk zonder dat.

Hetzelfde geldt van de zinnebeeldige handelingen van Ezechiël. Ook B. kan ons niet duidelijk maken, hoe de profeet 150 dagen op zijne linkerzijde heeft gelegen, en daarna 40 op zijne rechter, en wat ons verder Ezech. 4 : 4—11 verteld wordt. Trouwens, er staat niet eens dat hij het gedaan heeft, alleen dat hij het bevel er toe ontving, een bevel dat uitloopt op eene bedreiging tegen Israël, waarbij de inhoud van het gezicht te eenen male vergeten wordt. De onderstelling eener catalepsie baat ons niets. Of een catalepticus in staat is, iets van hetgeen hij in een toeval gezien heeft weer te geven en zelfs op te schrijven?

Zoo ook een enkel woord over B. DUHM'S *Hiob!* De inleiding is zeer kort en voor iemand die de zware vraagstukken die over het boek Job rijzen bestudeeren wil onvoldoende. Maar zij is zeer helder en levendig geschreven en leidt inderdaad het boek goed in, door den blik er op te geven dien Duhm wil dat de lezers er op hebben zullen. Evenals Duhm's *Jesaja* in de Nowack-reeks, munt ook de kommentaar dien wij nu over *Job* krijgen uit door de zorg die besteed is aan de beschouwing van de godsdienstige denkbeelden des schrijvers, of liever der schrijvers; want Duhm is — m. i. te recht —

volstrekt niet van meening dat de Elihu-reden en eenige andere stukken zijn van den auteur van het meerendeel der samenspraken tusschen Job en zijne vrienden. De beknoptheid waartoe hij, overeenkomstig het plan der Marti-reeks, verplicht was maakt dat de behandeling van zware plaatsen vaak onvolledig is. Dit is te bedenkelijker, daar Duhm, gelijk men weet, niet bevreesd is voor diep ingrijpende conjecturen. Het plan voor de Marti-reeks, dat de lezer bekend moet zijn met Kautzsch's Die Heilige Schrift, was voor iemand van zijn aard zeer hinderlijk; want hij bindt zich daaraan niet in het minste, en is het met Baethgen, die de overzetting in dat werk leverde, vaak niet eens. Het groote gemis dat eene vertaling van het boek ontbreekt hebben Duhm en de uitgever trachten aan te vullen door de uitgaaf van:

Das Buch Hiob, übersetzt von Dr. B. DUHM (Freiburg i. B. J. C. B. Mohr. XX + 71 bll. Het wordt uitgegeven als N⁰. 1 van eene verzameling, getiteld „Die poetischen und prophetischen Bücher des A. T.'s". Duhm geeft hierin eene andere, even onderhoudend geschreven inleiding, natuurlijk van ongeveer denzelfden inhoud als die in zijn kommentaar, en daarna de vertaling: eerst (S. 1—54) van het volksboek en de — naar zijne opvatting — oorspronkelijke samenspraken, waarbij verschillende glossen naar den voet der bladzijden verwezen worden; daarna (S. 55—72) van Dichtungen von jüngerer Hand", 12 : 7—10; 12 : 4—6 enz.; en de Elihu-reden. Dit is een zeer aanbevelingwaardig boekske.

Inmiddels is in de Marti-reeks verschenen *Genesis* von Lic. Dr. H. HOLZINGER (1898. Prijs 4.50 M. bij inteekening, alleen 6 M.). Zeker is niemand beter in staat om in 25 bll. eene inleiding op den Hexateuch in 't algemeen en *Genesis* in het bijzonder te geven dan de schrijver der te recht hooggeroemde *Einleitung in den Hexateuch*, van 1893. Wat van dit uitvoerig boek m. i. eene der hoofddeugden uitmaakt, de beschrijvingen van het karakter der verschillende werken waaruit de Hexateuch is samengesteld, wordt ook hier niet gemist. Maar ook als uitlegger stelt H. ons niet te leur. Helder is zijn betoogtrant, en scherp zijn tekstkritiek. Zeer behaagde het mij dat hij de opvatting van Gen. 1 : 1—3 als inleiding voorstond en de vertaling:

In den beginne schiep God — verwierp. Te recht pleitte hij voor de andere opvatting, niet op grond der grammatica, die de zaak niet uitmaakt, maar op dien van het verband. Is het echter juist, zou ik willen vragen, dat de beste vertaling — indien de taal het toeliet — zou zijn: Es war einmal eine Zeit, da Elohim Himmel und Erde schuf? Ik geloof het niet. De analogie van Hoz. 1 : 2 leert dat bedoeld is: De eerste scheppingsdaad van Elohim — terwijl de aarde een chaos was, duister en overdekt door zijn geest — was de schepping van het licht. — Het titelblad zegt, dat het werk eene afbeelding bevat. Zij is op S. 18 te vinden: Das babylonische Weltbild, ontleend aan Jensen's Kosmologie der Babylonier, en maakt een deel uit van een uitvoeriger excursus over het litterarisch karakter van en de denkbeelden vervat in Gen. 1 : 1—2 : 4a. Ook aan pericopen 2, 3 en andere is gelijke zorg besteed. — Het werk is een groote aanwinst.

Intusschen is ook de Nowack-reeks weder met één vermeerderd. Nadat Dr. C. Steuernagel twee werken van beteekenis over *Deuteronomium* had gegeven, „Der Rahmen des Deuteronomiums" en „Die Entstehung des Deuteronomischen Gesetses" (verg. Th. T. 1896, 541—548), was hij zeker de aangewezen man om een kommentaar op het boek te schrijven, en het kan ons niet verwonderen dat Nowack hem hiertoe uitkoos. In diens Handkommentaar (bij Vanderhoeck u. Ruprecht. Göttingen) is nu van zijne hand verschenen *Das Deuteronomium übersetzt und erklärt* (1898. LXII + 130 bll. Prijs 3.20 M.). De titel ontbreekt nog en zal gegeven worden bij het slot van den band die den kommentaar op *Jozua* en de inleiding op den Hexateuch zal bevatten, beide insgelijks von Steuernagel. *Genesis* is aan H. Gunkel, *Exodus—Numeri* aan B. Baentsch toevertrouwd. De vertaling van *Deuteronomium* is gedrukt in zes typen, om den oorsprong en de samenstelling van het werk aanschouwelijk voor te stellen; maar zelfs deze zijn nog niet voldoende: vierkante haakjes moeten dienen om redactie-toevoegsels aan te duiden. De uitvoerige inleiding geeft hoofdzakelijk rekenschap van die scheiding der bestanddeelen. Dat tegen de juistheid dier onderscheidingen heel wat is in te brengen heeft Kosters in de boven aangehaalde bespreking van Steuernagels voorloopers

op dit boek aangetoond. Ik mag niet zeggen dat de bestudeering van enkele stukken aan de hand van Steuernagel heeft gestrekt om zijne schifting der bestanddeelen bij mij ingang te doen vinden. Integendeel.

Laat mij één voorbeeld behandelen! Ik kies 16:18—17:13. Ziehier de inhoud. In 16 : 18—20 vinden wij het bevel in alle plaatsen rechters aan te stellen; 16:21 het verbod eene asjera bij Jahwe's altaar te plaatsen; 16 : 22 eene masseba op te richten; 17:1 aan Jahwe een dier met een lichaamsgebrek te offeren; 17:2—7 het bevel afgodendienaars te steenigen, en wel op het zeggen van minstens twee getuigen; 17 : 8—13 den raad aan rechters om, indien eene zaak hun te zwaar is, voorlichting te gaan halen in de plaats die Jahwe zal uitkiezen, met bevel dat zij aan hetgeen zij daar hooren zich moeten houden. — Daarop volgt de koningswet. — Dat 16:21—17:1 zonderling hier tusschen in staat, is licht in te zien, en dit bewijst genoegzaam dat wij hier een uit verschillende geschriften samengesteld stuk vóor ons hebben. Maar S. vindt ook in het overige allerlei tegenstrijdigheden. Wat 16 : 18—20 betreft: uit vs. 18 zijn de woorden „Stel u rechters en ambtlieden aan in al uwe steden, in al uwe stammen; zij moeten over het volk naar billijkheid rechtspreken" uit het geschrift Sg., d. i. het werk waarin Israël in singulari wordt toegesproken, terwijl de woorden „die Jahwe, uw god, u geven zal" na „steden", en de vermaningen het recht niet te verkrachten maar eerlijkheid te betrachten, toevoegsels zijn van redacteurs en overschrijvers. Een der argumenten waarop deze schifting steunt is, dat in vs. 20 de belofte „opdat gij in het leven blijft en het land in bezit neemt dat Jahwe, uw god, u geven zal" onderstelt dat Israël Kanaän nog in bezit krijgen moet, terwijl vs. 18 — indien de woorden „die Jahwe, uw god, u geven zal" er uitgelicht worden — onderstelt dat Israël reeds in het bezit van Kanaän is. Nu, gesteld eens dat dit waar was, wie geeft S. dan het recht die woorden uit vs. 18 te verwijderen? Maar zelfs al mocht hij dit doen, dan nog zou die tegenstrijdigheid niets bewijzen. Immers, al de woorden van vs. 18—20 zijn geschreven in een tijd toen Israël reeds lang in Kanaän was, en alle heeten den lezer te verplaatsen in den tijd van Mozes. Wat is natuurlijker dan dat de feitelijke toestand overal doorschemert? Ik vat niet,

waarom niet iemand vs. 18—20 achter elkaar kan hebben geschreven, iemand hij eene inleiding wilde geven op verschillende verordeningen over het rechtswezen. Of hij een deel er van aan Exod. 23 : 6, 8 heeft ontleend doet hierbij immers niets ter zake?

De eerste dezer verordeniningen is dan 17 : 2—7, volgens S., met geringe uitzonderingen ontleend aan het Pl., d. i. het geschrift welks auteur den pluralis gebruikt — hoewel hier doorloopend de singularis gebruikt wordt. De woorden die S. er uitsnijdt zijn van die termen die in *Deut.* zoo gewoon zijn: „in een uwer steden die J., uw god, u geven zal", „wat ik u verboden heb", „wanneer zulk een gruwel in Israël gepleegd is", „en gij zult het booze uit uw midden uitroeien". Dat inderdaad 17 : 2—7 eens op schrift bestaan heeft zonder die toevoegsels is mogelijk. Maar waarom kan de opsteller van 16 : 18—20 dit niet dadelijk met die toevoegsels geschreven hebben?

Dit geldt ook van 17 : 8—13, dat ook tot Pl. wordt gerekend, hoewel doorloopend de singularis wordt gebruikt. Ik durf er zelfs bijvoegen: ook van 17 : 14—20, de koningswet, dat grootendeels van een redacteur heet te zijn die Sg. en Pl. ineenweefde. Maar dit laatste daargelaten, de ontleding van 17 : 8—13 komt mij voor, zeer willekeurig te zijn. S. meent dat de wet niet goed is te begrijpen, en de herhalingen en geringe tegenstrijdigheden ontstaan zijn door de vereeniging van twee gelijksoortige wetten. Ik geloof dat hij moeilijkheden schept door zich niet klaar voor te stellen de omstandigheden waarin de schrijver leefde en den dwang dien de inkleeding van het boek hem oplegde. Hij leefde in een tijd waarin reeds vele stappen gedaan waren om zekere eenheid in het rechtswezen te verkrijgen, waarin het begrip „recht" voor iets min of meer vasts, eene aan regelen, beginselen, overleveringen gebonden billijkheid, bestond en steeds meer doordrong. De oude tijd, waarin ieder vader in zijn huis, ieder familiehoofd in zijne familie, elke opperpriester onder zijn tempelpersoneel, natuurlijk a fortiori de koning, onbeperkt recht had, waarin het was „stat pro ratione voluntas", de machtige heeft altijd gelijk omdat hij de macht heeft, die tijd was voorbijgaande: er waren wetten, ook geschrevene. Wel hield niet ieder zich

er aan; wel was de willekeur groot; maar het bewustzijn drong toch door: willekeur deugt niet; eenheid is wenschelijk; elk vader mag niet in zijn huis doen wat hij wil. Beproeft niet *Deut.* de vaderlijke macht danig te besnoeien? Zie Deut. 21: 15—21. Nu wil een priesterlijk man in deze richting eene verordening schrijven. Hoe zal hij dit doen? Alle recht is Gods zaak. Van iets dat gelijkt op het komen in hooger beroep door een partij in het geding is geen sprake, en kan geen sprake zijn. Is eenmaal een vonnis gestreken, dan is het eene uitspraak Gods. Hij moet dus de waarborgen voor een goede, ook voor eene gelijkmatige, rechtspraak enkel bij de rechters zoeken. Hun op het hart te binden eerlijk te zijn is niet voldoende; hij kan hun ook niet zeggen: houdt u aan de geschreven wetten; want die zijn nog weinige, waarschijnlijk niet in ruimen kring erkend. Ook zou de onderstelling dat zij er waren niet voegen bij de inkleeding van het boek, waarin Mozes spreekt. Wat wenscht hij in die omstandigheden? Dit, dat de machtigen, de rechtsprekers, inziende hoe moeilijk het is om goed recht te spreken, in twijfelachtige gevallen raad gaan vragen. Waar moeten zij dat doen? Natuurlijk allen in dezelfde plaats; want hoe ontstaat anders eenheid? Dus: in Jeruzalem. Bij wie in Jeruzalem? Dit was, ook zonder omwegen en inkleeding, niet met een enkel woord te zeggen. De koning was natuurlijk de opperste rechter; maar hij liet zich niet gebruiken als hof van informatie. De hoofden der priesters in den grooten tempel — op weg om het centraal-heiligdom van Israël te worden — waren de aangewezen personen voor alle zaken van cultus; in de eerste plaats voor het geval in vs. 2—7 behandeld, afgoderij. Maar hoevele en velerlei zaken ook met den godsdienst samenhingen en inderdaad vaak door de priesters beslist werden — is niet de bepaling van maten en gewichten onder Israël van priesters uitgegaan? Ezech. 45:9—12 — het ligt toch in de reden dat men niet iedereen naar de priesters verwijzen kon: het wereldlijk gezag kwam daartegen uit den aard der zaak op. De schrijver kon dus niet zeggen: bij dezen en dien moet gij te Jeruzalem gaan om inlichting. Doch in Jeruzalem leefden en leerden de beste wetgevers. Al was er geen vast rechterlijk lichaam, er waren zeker in Manasse's dagen rechterlijke college's, van priesters en van leeken, waarin

rechtsvragen werden behandeld, adviezen werden opgesteld; wij hebben daarvan zonder twijfel meer dan één in de Wet. Bij die moest men wezen. Dan was men veilig. En had men eens raad gevraagd, dan was men verplicht zich daaraan te houden; want de gegeven raad was Gods woord. Welnu, stel dat een priesterlijk man dit wilde zeggen en aan Mozes op de lippen leggen, wat wonder dat hij èn in herhalingen valt èn zelfs kleine tegenstrijdigheden begaat? Hij beveelt de lichtzoekenden te gaan naar de plaats die Jahwe zal uitverkiezen, „naar de Levietenpriesters en den rechter dier dagen"; straks gewaagt hij van „den priester die daar vóor Jahwe staat en den rechter". Hoe zou hij anders hebben kunnen zeggen wat hij bedoelde? S. meent dat de auteur van Sg. niet kon spreken van „den rechter", want hij kent rechters in alle plaatsen. Maar die kende elke schrijver in Juda en Israël, zeker van de achtste, ja negende eeuw, af. Immers, in alle steden en dorpen waren vroedschappen, menschen die van de gouverneurs der provinciën koninklijke bevelen kregen en voor de uitvoering moesten zorgen, en die overheidspersonen waren tevens rechters. „De rechter" van onze verordening is de koning, zegt S. Natuurlijk; hij in de eerste plaats. Maar hij niet alleen. Het is de man bij wien men om voorlichting komt, wie dat ook is.

S. nu verdeelt 17 : 8—13 aldus. Van vs. 8 is de aanhef: „Indien u een geval in de rechtspraak, het betreffe eene zaak van bloed of wat ook, te zwaar valt" — uit Pl., maar niet in dezen vorm; daarom zijn de woorden tusschen [ ] gezet. Het vervolg, „zoo maak u op en ga naar de plaats die Jahwe, uw god, verkiezen zal", is uit Sg.; „ga naar den rechter die er in dien tijd zijn zal; die zullen onderzoeken en beslissen" is weer uit Pl., terwijl de woorden die er tusschen in staan „(ga naar) de Levietenpriesters en" het toevoegsel van een redacteur zijn. Evenzoo van vs. 10 het eerste deel „handel naar hunne uitspraak, in de plaats die Jahwe, uw god, verkiezen zal" — maar de tweede helft hiervan is weer een toevoegsel op een toevoegsel. De laatste woorden van vs. 10 „en kom nauwgezet alles na wat men u zal leeren" zijn weer van Sg. Van vs. 11 zijn de eerste woorden „naar de onderrichting die zij u geven" van twee redacteurs, en is de rest uit Pl., evenals vs. 12, 13. Maar de vermelding van den priester daarin is weer van een

redacteur. En dit alles om eene verordening te krijgen waarin wordt gezegd dat men in een moeilijk geval naar „den rechter", d. i. den koning, moet gaan en zich aan zijne uitspraak houden! Maar dit kon nooit anders dan eene holle theorie zijn, en wat de verordening vs. 8—13, zooals zij daar ligt, den Israëlieten voorhoudt is daarentegen praktisch en duidelijk. Doch men zoeke er niet in, wat S. doet, de beschrijving van een bestaand of gewenscht rechterlijk college, in den trant van 2 Kron. 19: 8—11. S. verklaart, te recht, dit verhaal voor onhistorisch; maar het speelt hem toch onwillekeurig parten.

Ik geloof dat ook andere gedeelten van *Deuteronomium*, door S. op gelijke manier ontleed, blijken inderdaad beter saam te hangen dan hij meent, en S., logische eenheid eischende, psychologische voorbijziet. Dit neemt niet weg dat het zeer nuttig is het boek aan de hand van zulk een scherp criticus te bestudeeren. Want dat er eene geschiedenis achter ligt en meer dan éen redacteur de stukken in elkander heeft gezet is duidelijk.

Van HERZOG's *Real-Encyclopaedie*[3] is het vierde deel voltooid. Het behelst *Christiani—Dorothea*. Voor de bezitters van de eerste of van de tweede uitgaaf is het niet aangenaam, maar voor de wetenschap is het gelukkig, dat wij zonder aarzeling mogen getuigen: dit gedeelte is weder veel rijker van inhoud dan het in de vorige uitgaven was; Prof. Hauck heeft er geen moeite aan gespaard: vele artikelen zijn opnieuw bewerkt, sommige zeer uitgebreid. Zoo is *Christologie*, van Kübel, dat 5 bll. lang was, onder de handen van Loofs een van 52 bll. geworden; *Chronik*, vroeger van Dillmann, nu van A. Klostermann, is van 5 tot 13 bll. uitgedijd, met veel nieuws over de vertalingen. Maar vooral is het aantal geheele nieuwe artiken in dit deel groot, en daaronder zijn zeer belangrijke. Enkele hebben op Bijbelsch of Oud-Kerkelijke onderwerpen betrekking. Zoo *Dichtkunst bei den Israeliten*, door F. Buhl, *Christusbilder*, door N. Müller, *Cromwell*, door Th. Kolde, *Dathenus* door Cuno (zeer kort). Maar de grootste aanwinst brengen de artikelen over in den laatsten tijd overledenen, waarvoor wij te dankbaarder zijn naarmate het moeilijker is goede inlichtingen over hen te verkrijgen. Ik noem die over

Colenso, van den redacteur; maar dit is veel te kort; *Colani*, *Darby*, *Fr. Delitzsch*, *Diestel*, *Dillman*, *Doedes* (van S. D. v. Veen), *Döllinger*, *Dorner*. Of dan alles wat wij ontvangen is wat wij zouden wenschen? Ik voor mij zou de Bijbelsche artikelen liever in vrijzinniger handen zien. Dat over *Dekalog*, van W. Lotz, handhaaft den Mozaïschen oorprong van die wet en eindigt met het vonnis: de bewering dat het spraakgebruik de Dekaloog tot een Deuteronomisch stuk stempelt, oordeelt zich zelf. Inderdaad? Geldt het echt Deuteronomisch gebruik van בשעריך voor „in uwe steden" in Exod. 20 : 10 voor niets? Zulke opmerkingen zijn natuurlijk meer te maken. Hoewel eenige vrijzinnigen ook medewerken aan deze uitgave, zij ademt vaak een rechtzinnigen geest. Doch dit verhindert niet dat er veel uit te leeren is.

H. O.

DE DOGMATIEK VAN Dr. BAVINCK.

I.

Wanneer de *Gereformeerde dogmatiek van Dr. H. Bavinck* met een derde deel (band)[1]) gereed is, zal men een Opus illustre hebben met een enorme hoeveelheid dogmengeschichtliches Material in den text verwerkt. Er zijn bijna geene andere dan principieele bezwaren tegen te maken.

Deel I geeft in de Inleiding eerst, in § 1 „Naam en begrip der Dogmatiek". „De religie is op kennis Gods gebouwd. Alzoo is dogmatiek het wetenschappelijk systeem der kennisse Gods, d. i. van die kennis, welke Hij aangaande zichzelf en aangaande alle schepsel als in relatie tot Hem in zijn Woord aan de Kerk heeft geopenbaard"[2]).

De „Encyclopaedische plaats der Dogmatiek" wordt in § 2 bepaald. „De dogmatiek beschrijft de daden Gods voor en aan en in den mensch, de ethiek[3]) beschrijft de daden, die de vernieuwde mensch nu doet op grond en in de kracht van die daden Gods. In de dogmatiek is de mensch passief, ontvangt en gelooft; in de ethiek treedt hij zelf handelend op. In de dogmatiek komen de articuli fidei, in de ethiek de praecepta decalogi in behandeling. Daar wordt gehandeld de fide, hier de caritate, obedientia, bonis operibus. De dogmatiek ontwikkelt wat God is en doet voor den mensch......; de ethiek zet uiteen wat de mensch nu is en doet voor God, hoe de mensch.... zich Gode wijdt uit dankbaarheid en liefde. De dogmatiek is het systeem der kennisse Gods, de ethiek dat van den dienst Gods"[4]).

In § 3 wordt „de Methode der D." aangegeven. „Eene

1) Dl. (Bd.) I en II bij J. H. Bos, Kampen 1895, '97.
2) I, p. 9. 3) theologische nl. 4) I, 13.

goede methode der dogmatiek dient... met alle drie gegevens, met Schrift, Kerk en persoonlijke overtuiging rekening te houden" [1]. — „De verschillende dogmata zijn geen geïsoleerde stellingen, maar zij vormen een eenheid. Er is eigenlijk maar één dogma, dat uit de Schrift is geboren en in allerlei bijzondere dogmata zich vertakt heeft. De methode van den dogmaticus kan en mag niet anders dan systematisch zijn. En de... kritische taak... (ligt) in de systematische bearbeiding der dogmatische stof vanzelf reeds opgesloten" [2].

Aan de Indeeling der dogmatiek, § 4, is een m. i. overdreven zorg besteed [3]. — Fijn wordt Coccejus geschetst. — De macht der critiek wordt erkend. „In tijden van opgewekt godsdienstig leven spreekt men als machthebbende, en niet als de schriftgeleerde, dan klinkt het: ik weet in wien ik geloof, van de lippen. Maar in een kritischen tijd als den onzen is er onzekerheid juist over de principia, over kenbron, methode, bewijs, enz. De pars formalis is daarom nog het voornaamste deel der dogmatiek" [4].

„In de dogmatiek is van het begin tot het eind de geloovige aan het woord, zoowel in de principia als in de articula fidei [5].... In het eerste deel worden dus alleen de principia fidei ontwikkeld. Deze zijn tweevoudig, principium externum en internum, objectivum en formale, Voetius Disp. I. 2. Alting, Theol. Schol. didact. p. 10, evenals de religio objectiva en subjectiva onderscheiden moet worden" [6].

In deze § 3 wordt in de tiende alinea nog gehandeld over den inhoud der dogmatiek. Die „inhoud is de kennisse Gods.... Het eigenaardige van de kennis des geloovigen bestaat daarin, dat hij alles religieus, theologisch beziet,... alles.. in 't licht Gods, sub specie aeternitatis. Dat is het onderscheid tusschen zijne en eene wijsgeerige of wetenschappelijke wereldbeschouwing.... Hij speculeert niet over God.... Hij beschrijft alleen die kennisse Gods, welke hem in Christus is geopenbaard.... In elk dogma klopt dus het hart der religie." [7]... „Maar de dogmaticus beschrijft in zijn systeem der

---

1) 21, 22. 2) 31. 3) I, 31—51. 4) 45.

5) Intusschen verwijst de Schrift „den mensch nooit naar zichzelf als kenbron en maatstaf der godsdienstige waarheid" I, 17.

6) 48. 7) 49.

kennisse Gods niet, *hoe* hij tot het geloof kwam.... Dat ware eene analytische methode, die in een catechismus uitnemend is maar in eene dogmatiek niet past. Maar hij expliceert den inhoud van zijn geloof, gelijk die objectief, in de openbaring door God zelven voor zijn geloofsoog uitgespreid is" [1]). De trinitarische indeeling van de pars materialis wordt verworpen wijl „zij is te speculatief, ze neemt zoo licht de kosmogonie op in het trinitarische leven Gods en wordt dan tot theogonie. De philosophie van Erigena, Böhme, Bader, Schelling, Hegel strekt ten bewijze" [2]). In plaats van de dogmatiek ter uitvaart te leiden acht Dr. B. haar als „eene theodicee,... een δοξα ἐν ὑψιστοις θεῳ" [3]).

In de vijfde paragraaf [4]): Geschiedenis en Litteratuur der Dogmatiek, vinden wij dat de Opkomst der Dogmatiek wordt gesteld in de 2e—4e eeuw, en schoone overzichten worden geleverd. „Hegels philosophie (leidde) tot verwerping van het Christendom" [5]).

2. Het eigenlijke Eerste Deel komt nu: Principia der Dogmatiek. Hoofdstuk I: Principia in het Algemeen. Par. 6. Beteekenis der Principia. Het principium essendi „is onderscheiden van 't princ. cognoscendi. De H. Schrift is hoogstens causa efficiens *instrumentalis* der theologie". Is God zelf 't princ. essendi der theologie, 't princ. cognoscendi is: externum: de zelfopenbaring Gods,... in de H. Schrift, en: internum: de illuminatie van den mensch door Gods geest [6]).

De „Principia in de wetenschap" worden gecritiseerd in § 7: A. Het Rationalisme, B. Het Empirisme, C. Het Realisme. Het Idealisme onder A.

Par. 8: Principia in de Religie, doet zich dus kennen: A. Wezen der religie (rel. objectiva en subj.) B. haar zetel. C. Oorsprong. D. Resultaat.

Het wordt afgekeurd [7]) dat Darwin de religie zoekt „in kiem, embryonisch, reeds bij de dieren, in de liefde bijv. welke een hond gevoelt voor zijn meester, en die gepaard gaat

---

1) 50. 2) Ibidem 3) 51. 4) I, 51—139.
5) I, 107: de rechterzijde van H's school heeft dus — naar B. — den meester niet begrepen. 6) Cf. 142, 3. 7) 202.

met een gevoel van ondergeschiktheid en vrees.... *Wij* weten van het inwendig, psychisch leven der dieren weinig af; verder is godsdienst altijd verbonden met vereering, cultus, en... gebed, offer, enz. komt bij de dieren niet voor....; het eigenlijke object der religie, eene bovenzinlijke macht, is aan de dieren geheel onbekend". Dit laatste kan uit Ps. 148 niet worden bewezen. Voorloopig gelde nog dit: „Het blijft... bij het woord van Lactantius. Instit. div. 7 religio est paene sola, quae hominem discernit a brutis" [1]).

„Ook de poging van Max Müller,.... om den godsdienst af te leiden uit het gevoel van het oneindige, heeft terecht weinig ingang gevonden; de waarneming van het eindelooze in de natuur leidt immers (?) op zichzelf en zonder meer nog volstrekt niet tot het begrip van het oneindige en nog veel minder (?) tot de vereering van den Oneindige, van God" [2]).

Onverstaanbaar is 't als de psychologische methode aldus wordt veroordeeld: „Zij tracht inderdaad de religie te begrijpen zonder het bestaan Gods. De mensch is louter natuurwezen, natuurproduct. Hij is het, die door allerlei omstandigheden geleid wordt tot de religie en de Godsidee voortbrengt. God schept den mensch niet, de mensch schept God. De religio subjectiva is de bron der religio objectiva. De ps. methode is... in beginsel met het wezen des religie in strijd en vernietigt (!) daarom het verschijnsel dat zij te verklaren heeft" [3]). Toch is 't dezelfde dogmaticus die beweert: „De Logos in de schepselen correspondeert met den logos in den mensch en maakt wetenschap mogelijk". En even te voren: „God schept het licht niet alleen, maar ook 't oog om dat licht te aanschouwen" [4]). De immanentie Gods, die zich in 't denken en gevoelen van menschen tot 't geloof aan 't transcendente Gods verheft, is hier miskend.

3. Hoofdstuk II: Princ. externum. Par. 9: Algemeene Openbaring. A. Begrip der openbaring. „Openbaring is (hier) alle aktie, welke van God uitgaat, om den mensch te brengen en te houden in die eigenaardige relatie tot Hem, welke met den

1) 203. 2) Ibid. 3) 209.
4) 213. In 205, 6 is de natuurlijke godskennis nog geroemd.

naam van religie aangeduid wordt.... Openbaring is nooit eene onbewuste emanatie, eene onwillekeurige doorschijning Gods in zijne werken; maar altijd een bewust, vrij, actief zich kenbaar maken aan den mensch" [1]). — B. Alg. en bijzondere openbaring. Deze onderscheiding is door de Christelijke theologie gemaakt [2]). — „De Schrift kent wel het begrip van eene vaste natuurorde, maar maakt toch bij de openbaring tusschen natuurlijke en bovennatuurlijke geen onderscheid. Zij bezigt voor beide dezelfde woorden, bv. גלה, *φανερουν* en *ἀποκαλυπτειν* ook voor de revelatio naturalis.... Eigenlijk is op het standpunt der Schrift alle openbaring, ook die in de natuur, bovennatuurlijk.... Van openbaring kan dus in eigenlijken zin alleen spreken, wie het Supranatureele, een ordo supra hanc naturam [nl. de zichtbare] erkent; en elk, die het woord in dezen zin bezigt, is in beginsel supranaturalist, ook al neemt hij slechts eene openbaring aan op natuurlijke wijze" [3]).

De zonde „die door den eersten mensch intreedt, in de wereld, brengt in het feit zelf der openbaring geen verandering. God blijft zich openbaren; Hij trekt zich niet terug" [4]). „Hij openbaart zich ook in het hart en geweten van een *iegelijk* mensch Job 32 : 8, 33 : 4, Spr. 20 : 27, Joh. 1 : 3—5, 9, 10, Rom. 2 : 14, 15" [5]), maar 8 : 16 dat ook wordt aangeteekend, moest m. i. tot de revelatio specialis worden gerekend. „Eene werking van bovennatuurlijke krachten in de heidenwereld is apriori noch onmogelijk noch zelfs onwaarschijnlijk" [6]).

C. Ongenoegzaamheid der algemeene openbaring. „Over de insufficientia der alg. openb. kan er haast geen twijfel meer bestaan..... ze laat ons volstrekt onbekend met... Christus, die alleen is de weg tot den Vader..... Zij verlicht het bewustzijn eenigszins en beteugelt de zonde, maar zij herschept de natuur van mensch en wereld niet" [7]). D. Waarde der alg.

---

1) I, 217. 2) 219. 3) 224, 5.
4) 229. 5) Ibid. 6) 230.
7) 232, 3. Hier is ook melding gemaakt van de onderstelling bij Justinus, Clemens Alex., Erasmus, Zwingli, dat God ook met zijne bijzondere genade onder de Heidenen, hetzij dan in of na dit leven werkte. Nergens in bd. I of II wordt er

openbaring. Deze wordt, in relatieven zin, hoog aangeslagen. Maar „de meening, dat de verschillende godsdiensten opeenvolgende momenten zijn in één ontwikkelingsproces, is veel minder waarschijnlijk dan die, welke ze houdt voor ontaardingen van eene soort, Kähler, Wiss. d. chr. Lehre I, 185" [1]).

„Naar de H. S. is er ook onder de heidenen eene openbaring Gods, eene verlichting van den Logos, eene werking van Gods Geest .... Joh. 1 : 9 ...." [2]). Goed gezien is op 't standpunt van Dr. B. dit: „Zonder de algemeene openb. verliest de bijzondere den samenhang met heel het kosmische zijn en leven" [3]).

4. In § 10: Bijzondere Openbaring, wordt in A gelet op „Middelen der bijz. openb." Zij worden tot een drietal herleid [4]): theophanie (Angelophanie, Christophanie), profetie en wonder.

Het wonder boezeme ons de meeste belangstelling in. „Zeker, de gedachte, dat een wonder in strijd zou zijn met de wetten der natuur en dus onmogelijk ...., komt niet op. Veeleer gaat heel de Schrift uit van het geloof, dat voor God niets te wonderlijk is .... Maar daarom ontbreekt het niet aan eene onderscheiding tusschen de gewone orde der natuur en de buitengewone machtsdaden Gods ...... Wonderen zijn een בְּרִיאָה eene schepping, iets nieuws, dat anders nooit gezien wordt .... cf. Herzog [2] 17 : 360 ..." [5]). Later volgt de onduidelijke zin: „De wonderen hebben hun aanvang en hun grondslag in de schepping en onderhouding aller dingen, welke een voortdurend werk *en* wonder Gods is" [6]).

Maar er is meer. Christi „menschwording en voldoening, zijne opstanding en hemelvaart, zijn de groote verlossingsdaden Gods. Zij zijn ..... geen middelen alleen ..... zij zijn de openbaring Gods zelve. Het wonder *wordt* hier tot historie,

---

meer van gerept. „God biedt aan allen de zaligheid aan" II, 378. Geeft dl. III ons de surprise van prediking in 't schimmenrijk, — of er dan ook een wind van wedergeboorte waaien zal in de gemeente!

1) 237. 2) 238. 3) 243. 4) Cf. I, 245, 8. 5) 259.

6) 260. Dan zijn die andere wonderen niet noodig, zou men zeggen. Doch ook in deze dogmatiek ist das Wunder des Glaubens liebstes Kind.

en de historie zelve is een wonder" [1]). Doch die historie heeft geen continuiteit, dit is vreemd [2]). ,,Zij is opgehouden, als het Christendom gevestigd is en de kerk het voorwerp is, waarin God de wonderen zijner genade [3]) verheerlijkt, Aug. de civ. (Dei) 22 : 8 ..... doch wijst de Schrift haar naar eene toekomst, waarin het wonder op nieuw zijne werking zal doen: de *αἰων μελλων*. Dan is het wonder geworden tot natuur, Ethos en physis zijn verzoend. Het koninkrijk Gods en het koninkrijk der wereld (met uitzondering van de reprobati naar § 28) is één" [4]).

In D treffen we weer 't wonder aan. „Eene natuurwet zegt alleen, dat bepaalde krachten, onder gelijke omstandigheden, op dezelfde wijze werken, Ed. Zeller, Vörträge, IIIe Sammlung, S. 194 f." [5]). „De wetten der natuur .... zijn .... geen cordon om de dingen, zoodat er niets indringen of uitkomen kan, maar slechts eene *formule* voor de wijze, waarop naar onze waarneming iedere kracht werkt naar haar aard. Al deze elementen en krachten met de hun inwonende wetten worden ...... in stand gehouden door God, ... intelligente en vrije causaliteit van alle dingen. Zij hebben als creatuur geen bestand in zichzelve" [6]). Op de volgende bladzijde: „Van eene zoogenaamde opheffing der natuurwetten door de wonderen is geen sprake. Eene Durchlöcherung der natuur is er niet. Thomas (Aq.) zei reeds: quando Deus agit aliquid contra cursum naturae, non tollitur totus ordo universi, sed cursus qui est unius rei ad aliam, de pot. qu. 6 art. 1, bij Müller, Natur u. Wunder 133. Ja zelfs de ordo causae ad suum effectum wordt niet te niet gedaan; ofschoon het vuur de drie jongelingen niet verbrandt, in dat vuur bleef toch de ordo ad comburendum ..... Het eenige, wat er in het wonder geschiedt, is, dat de werking der in de natuur aanwezige krachten op een bepaald punt wordt geschorst, door dat er eene andere kracht intreedt, die werkt naar eene eigene wet en eene eigene werking voortbrengt". En volg. bladz.: „In de

1) I, 262.

2) Bezwaar tegen Roozemeyers handhaving van 't argumentum ex absurdo. Stemmen v. Waarh. en vrede. Febr. 1887. p. 113, 4.

3) In 't Buddhisme zóó niet aanwezig, zal B. meenen.

4) 263. 5) 287. 6) 288.

historie geldt eene andere methode dan in de natuurkunde. Hier is het experiment op zijne plaats. Maar in de historie moeten wij het met getuigenissen doen" [1]). Er wordt een liefelijk uitzicht geopend. In dl. II § 30: De angelophaniën, zijn gewis analoog aan andere wonderen. Men meene niet met Schopenhauer dat elk „miraculum est sigillum mendacii" [2]). Maar Dr. B. beweert: de Engelen „zijn zoo vrij van plaats, dat zij zich met de grootste snelheid bewegen kunnen en door geen stoffelijke voorwerpen kunnen tegengehouden worden; ..... in de snelheid van gedachte en verbeelding, van licht en electriciteit, hebben wij een niet te versmaden analogie, August de civ. XI. 9 .... Oswald, Angelologie, S. 23—43". Men bedenke: die laatstgenoemde verschijnselen worden gebruikt. Krachtens de beweerde analogie — zal dr. B. binnen kort zijn Lazarus opwekken. Joh. XIV : 12 is zijn kracht [3]).

5) In § 10 B. Begrip der bijz. openbaring, wordt na eenige critische operaties aldus gedefinieerd: „De openbaring, welke de Schrift ons kennen doet, ... is één historisch en organisch geheel, een .... systeem van daden Gods . . ." [4]). Zij „is dus een historisch proces, een organisch systeem, een voortdurende goddelijke actie tot ..... *ἀνακεφαλαιωσις των παντων ἐν Χριστῳ*. Ef. 1 : 10" [5]) Het „doel Gods met zijne openbaring is (o. a.) .... den Naam Gods te doen uitstralen in *alle* creatuur" [6]).

Het Supranaturalisme komt er in C. — de bijz. Openb. en het supranaturalisme — nog al goed af, maar in Rome is het dualistisch geworden: „In God zijn er twee conceptien van den mensch, van zijne natuur en bestemming" [7]). De Reformatie heeft die quantitatieve tegenstelling in eene qualita-

1) Dr. B. mag de wonderen te Lourdes, Bad—Boll, en te Apeldoorn (Ds. Hazenberg) goed bestudeeren, met psychol. handboeken. Dat van A. Höfler, Wien (F. Thempshy 1897), is zeer uitvoerig. — De explicaties van Dr. B. zijn even lezenswaard als de onderscheidingen die Rothe maakt in zake 't wonder in de jongste editie van zijn: „Zur Dogmatik" v. v. Hauffstengel. Reuter. Braunschweig. 1898. S. 103 s. s.

2) Parerga et paralipomena. Ueber Religion. II, 379.

3) *μείζονα*, grootere, st. Vert. heeft: meerdere.

4) I, 268. 5) 271. 6) 272.

7) 276.

tieve omgezet. De openbaring staat niet tegenover de natuur, maar tegenover de zonde" [1]).

Releveeren wij van D — bijz. Openb. en 't Naturalisme — nog éene zaak. „De wereldbeschouwing, welke tegenover die der Schrift staat en principieel *alle* openbaring bestrijden moet, (is) het monisme..... zoowel in zijn pantheïstischen als in zijn materialistischen vorm, streeft (het) er naar, om alle krachten, stoffen en wetten,.... tot éene enkele kracht, stof en wet te herleiden" [2]). Ik meen dat 't monisme die tot één Geest-stof, één principe wil herleiden. — „Beide (vormen van 't monisme) zijn naturalisme, in zoover zij misschien nog voor het bovenzinlijke, maar in elk geval niet voor het bovennatuurlijke eene plaats inruimen, en.... voor religie en moraal..... aan het diesseits genoeg hebben, Strauss, Der alte u. der neue Glaube, 2e Aufl. I. 211 f. E. Haeckel. Der Monismus als Band zw. Religion u. Wissens. 6e Aufl. Bonn 1893" [3]). Ik vind in aant. 21 S. 46 van de hieronder vermelde uitgaaf van „Der Monismus u. s. w." [4]) J. W. Draper aangeduid als voorvechter van 't Monisme; deze nu aanvaardt — m. i. — de zielsverhuizing [5]).

Haeckel zelf verklaart: „Unsere monistische Gottesidee.... erkennt Gottes Geist in allen Dingen. Sie kann nimmermehr in Gott ein persönliches Wesen sehen, d. h. m. a. W., ein Individuum von beschränkter räumlicher Ausdehnung...... „Gott" ist vielmehr überall. Wie schon Giordano Bruno sagte: „Ein Geist findet sich in allen Dingen...." Jedes Atom ist dergestalt beseelt,..... man kann demnach „Gott" auch als die unendliche Summe aller Naturkräfte bezeichnen, als die S. aller Atomkräfte und aller Aetherschwingungen..... Es kommt..... an auf die *Einheit* der Grundvorstellung,... von Gott und Welt, von Geist und Natur. Hingegen erniedrigt der „Homotheïsmus", die anthropomorphe Vorstellung von Gott,

---

1) 278. 't Is duidelijk, dat de zonde hier niet — als bij Schiller reeds e. a. — wordt erkend als noodzakelijk ontwikkelingsmoment.

2) 285. 3) ibidem. 4) 7te verbess. Aufl. 1898.

5) cf. Gesch. v. d. Worstel. t. Godsd. en wet. d. Hubrecht. 1887. p. 115, 131, 336; maar men moet erkennen, dat hij onduidelijk en sceptisch zich uitlaat over deze zaak. — Hij schijnt de wiskunde en de astronomie 't meest machtig te wezen en wijst er o a. op, dat zelfs 't zonnestelsel maar een puntje is in 't Heelal, p. 161.

diesen erhabensten Kosmischen Begriff zu einem „gasförmigen Wirbelthier” [1]).

Elke definitie omtrent God is gebrekkig. Zelfs 't monisme — stof-geest of geest-stof — kan nooit 't dualisme te boven komen. Er is geen beter naam dan God (Deus enz.), maar men moet direct God en wereld, geest en stof, onderscheiden.

6. Onder Heilige Schrift, § 11, verstaat Dr. B. den protestanten Bijbel. A vergelijkt Openbaring en Schrift. Deze alinea is zeer schoon. De Schrift „mag niet deïstisch worden opgevat. Zij wortelt in eene historie van eeuwen ....” [2]). „Zij is de viva vox Dei, epistola Dei omnipotentis ad suam creaturam” [3]). Eens echter komt er een tijd waarin de Schrift niet meer noodig is .... „Profetie en wonderen zijn geworden tot natuur, want God woont onder zijn volk” [4]).

B. De leer der inspiratie. Deze leer is verrukkelijk. „Er is geen dogma, waarover meer eenheid bestaat, dan dat der H. Schrift” (!) Bekoelend volgt: „De Genesis van dit geloof aan de H. S. is niet meer na te gaan.” [5]) Thomas Aquinas „erkent verschillende wijzen en graden van inspiratie, ... eene dwaling of onwaarheid kan in de Schrift niet voorkomen, S. Theol. I qu. 32 art. 4. II. 2. quaest. 110. art. 4 ad 3”. [6])

De Inspiratie naar de Schrift — C — wordt m. i. duidelijk, objectief, voorgesteld. „De onfeilbaarheid was bij Jezus geene buitengewone, bovennatuurlijke gave; geen donum gratiae en geen actus transiens; maar habitus, natuur.” [7]) Nergens ernstige bedenking tegen eenig bijbelboek, ook niet in dl. II. [8]) „De kanoniciteit der Bijbelboeken wortelt in hun existentie. Zij hebben gezag van zichzelve, jure suo, omdat ze er zijn.” [9]) (!)

Het begrip der inspiratie is — in D — „gegrond op het

---

1) t. a. p. S. 33. 2) I. 304. 3) 305. 4) 306. 5) ibid.

6) 310. Keurig worden de verschillen geschetst die zich in dezen bij Rome opdoen. 312—5. Voltaire's infâme wordt 322 vermeld, toegepast op „het Christendom”, maar de biografen, meen ik, laten 't slaan op de R. C. kerk.

7) I. 334.

8) II. 239 heet 1 Joh. V : 7 twijfelachtig echt. „In 't verband wordt 't niet geëischt.” Doch de Kohlbruggiaan Wichelhaus verstaat dit net andersom, Acad. Vorles. über die bibl. Dogmk. v. Zahn. 1875. S. 104, 5.

9) I. 338 cf. 't relaas 341.

zelfgetuigenis des H. S. De zelfgetuigenis der S. is klaar, duidelijk en zelfs door de tegenstanders als zoodanig erkend (?), maar de beschouwing over de phenomena der S. is resultaat van langdurig historisch-critisch onderzoek ....; de theoloog, die uit zulke onderzoekingen tot eene leer over de Schrift wil komen, stelt feitelijk zijn wetenschappelijk inzicht tegenover de leer der S. aangaande zichzelve" [1]. „Revelatie .... is een werk des Zoons, van den Logos, inspiratie van den H. Geest. Ingeving wortelt in openbaring, maar zij verheft zich er boven .... Wedergeboorte omvat den ganschen mensch. Inspiratie is eene werking in het bewustzijn .... Wedergeboorte is een habitus permanens, inspiratie is een actus transiens. Er is harmonie (onder de bijbelschrijvers), geen eenzelvigheid" [2]. Accommodatie is genade. „God is in de openbaring en de inspiratie tot den mensch nedergedaald en heeft zich aangesloten bij de eigenaardigheden en zelfs bij de zwakheden zijner menschelijke natuur. Ook dat is eene genade des ἐνσαρκωσις geweest" [3].

De inspiratietheorie moet eene *organische* beschouwing zijn. Deze „doet alleen aan de Schrift recht wedervaren." [4] .....
„Gelijk het menschelijke in Christus, ... toch van het zondige vrij bleef, zoo is de Schrift *sine labe concepta* [5]. Menschelijk geheel en in al haar deelen, maar ook evenzoo θεια παντα. [6] Daarentegen zijn inspiratio personalis en fundamentalis „niet geboren uit de plerophorie des geloofs, maar uit transactie met de wetenschap" enz. [7] „Niet atomistisch mag de S. beschouwd worden, alsof elk woord en elke letter los op zich zelve en geïsoleerd, als zoodanig, door God zou zijn ingegeven ...... Soorten en graden in de inspiratie zelve zijn er ... niet ... Het is éene anima, die tota est in toto corpore et in omnibus partibus ..... Er is verscheidenheid van gaven, ook in de S., maar het is dezelfde geest." [8]

De bezwaren tegen de inspiratie — E — worden uitvoerig en vrij helder geschetst, maar — niet weerlegd. „Hetzij de vijandschap tegen de Schrift zich uit in eene kritiek als die

---

1) 341. 2) 344, 5. 3) 346. 4) 348.
5) Nu kan Rome de onbevl. ontvang. v. d. paus proclameeren op grond der geestel. onfeilbaarheid ex cathedra.
6) 349. 7) vgl. 351, 2. 8) 353.

van Celsus en Porphyrius, hetzij zij zich openbaart in een dood geloof, de vijandschap (!) is in beginsel dezelfde" (?). Ieder „(legge) allereerst deze vijandschap tegen het woord Gods af, en leide alle gedachten gevangen tot de gehoorzaamheid van Christus" (niet van dogmatiek). Alleen de reine van hart zal God zien [1]) ..... Er is geen enkel geloovige, die niet op zijne wijze de tegenstelling heeft leeren kennen tusschen de *σοφια του κοσμου* en de *μωρια του θεου* .... Ook de *moderne geloovige* wordt van den strijd niet verlost" [2]).

„Er zijn cruces in de Schrift .... die waarschijnlijk nooit zullen worden opgelost." „Maar: ..... desniettemin hebben Jezus .... alle (!) christenen van alle kerken en door alle eeuwen *de* Schrift beleden .... als het woord van God .... Wie geeft — om de raadselen des levens — prijs het geloof aan de Voorzienigheid Gods"? [3]). De organ. insp. theorie heeft met 't geloof aan die Voorzienigheid schier niets te maken. Darwin moest gelooven zoowel wat hij zien en beredeneeren kon als wat hij niet kon zien of beoordeelen. — Het monisme kan 't organisme der H. S. grootendeels overnemen: de H. S. is een boek van openbaringsvormen van den Al-Geest, voorzooveel Hij in de menschheid openbaar wordt. — Hooren wij nog onzen dogmaticus. „Het gebruik van bronnen enz. is door de organische opvatting niet uitgesloten maar opgenomen .... Gratia non tollit sed perficit naturam." [4]) De historische critiek heeft niet dan „hopelooze verwarring doen ontstaan." [5]) Bij de Vermittelungstheologie gewis. — Merkwaardig is de volgende uitspraak: „Juist als boek der kennisse Gods heeft de Schrift veel te zeggen, ook tot de andere wetenschappen. Zij is een licht op het pad en eene lamp voor den voet, ook van de wetenschap. Zij maakt aanspraak op gezag op alle terrein van het leven ..... Maar toch ligt er anderzijds ook eene groote waarheid in het woord van den kardinaal Baronius (de Schrift zegt niet, hoe de hemel gaat, maar hoe wij naar den hemel gaan). Ook alle die feiten — zondeval etc. — worden in de Schrift niet op en voor zich zelf medegedeeld, maar met een theologisch doel, opdat wij God zouden kennen

1) Waar is de reinheid van hart v. Dr. B. in zake 1 Joh. V : 7?
2) 355, 6. 3) 356, 7. 4) 358. 5) cf. 360.

tot zaligheid." Christi „grootheid was eene andere" dan van wetenschap enz. „Maar juist daardoor is Hij ten zegen geweest ook voor wetenschap en kunst..... Jezus is Zaligmaker, dat alleen, maar dat ook geheel.... Zoover als de zonde, strekt ook de genade van Christus zich uit. En evenzoo is het met de Schrift" [1]).

Ik verwijs den belangstellende naar de studie van Wolfgang Kirchbach: Was lehrte Jesus? [2]) Zij is in zuiver pantheïstischen geest, en steekt andere lichten op.

7. De 12e paragraaf: Eigenschappen der Schrift, staat eerst stil bij A: De Eigenschappen der Schrift in het Algemeen. Dan volgt B: Het gezag der Schrift [3]). C: De noodzakelijkheid der Schrift. D: De duidelijkheid der Schrift. Staan we hier even stil. Het roomsche begrip wordt helder weergegeven. Ook is verstaanbaar wat de perspicuitas S. S. niet behoeft in te houden. „Maar ze sluit alleen in, dat die waarheid, welker kennis voor ieder ter zaligheid noodig is, niet op elke bladzijde der H. S. even klaar, maar toch door heel de S. heen, in zoo eenvoudigen en bevattelijken vorm wordt voorgesteld, dat iemand, wien het om de zaligheid zijner ziel te doen is, *gemakkelijk* door eigen lezen en onderzoek uit de Schrift die waarheid *kan* leeren kennen, zonder hulp en leiding van kerk en priesters" [4]) (of predikant?).

De analogia fidei wordt verheerlijkt. „Vanwege deze perspicuitas heeft de Schrift ook de facultas se ipsam interpretandi en is se supremus judex controversiarum, Synopsis pur. theol. disp. 5 § 20 sq...... De *grondgedachten* van de S. als geheel dienen ter opheldering van de deelen...." [5]). Nu is E ook gemakkelijk: De genoegzaamheid der Schrift.

Dr. B. denkt 't zich niet in, dat de vooral sinds Vacherot gangmakende psychologische methode van onderzoek zich juist

---

1) 360, 1. cf. § 13, p. 420, 1. Principium cognoscendi is daar de H. Geest.

2) Dümmler, Berlin 1897.

3) Bevat veel schoons, 375, 6. „Het recht en de waarde van het gezag in de religie wordt langzamerhand weer erkend." Terecht is ook opgemerkt, dat er moreel en intellectueel gezag is. „Er is onderscheid — bij de H. S. — tusschen auctoritas historiae en auct. normae"; 371—3. cf. II, 465.

4) I, 394. 5) I, 398.

op de ziel der evangelisten en apostelen werpt om zich klaar te maken hoe zij aan hun godswoord, gezag daarvan en eisch daartoe, kwamen. Aan 't eind dezer § bespeuren wij niet dat er voldoende kennis is genomen o. a. van 't tijdperk van Zerubbabel tot Herodes. [1]). Traditie en Schrift liggen dooreen, maar „de Gereformeerde" schift alles precies — in de fantaisie.

8. Hoofdstuk III, Principium internum, vangt aan met par. 13. Beteekenis van het princ. internum.

De religieuse vatbaarheid „moge eigen zijn aan de menschelijke natuur, zij is toch eene abstractie en komt in de werkelijkheid nooit zuiver en zonder inhoud voor." [2]) Wij dachten dat ze concreet was in bijna ieder mensch.

„De auctoritas (der openbaring) is normativa, maar ook causativa..... Zij maakt zich zelve onwederstandelijk" [3]). Dat de psychische mensch zich verheft tot pneumatischen, dáár waar hij kan (Joh. III : 27), moet door onzen dogmaticus wel alzóó worden voorgesteld: „de openbaring valt in twee groote bedeelingen uiteen. Als de oeconomie des zoons, der objectieve openbaring, is geëindigd, treedt die des Geestes in. Ook van deze subjectieve openbaring is God de Auteur..... De mensch komt niet tot de openbaring en zoekt God niet. God zoekt den mensch..... In dien Geest ontvangt de mensch een adaequaat orgaan voor de uitwendige openbaring.... De H. G. die in de gemeente is uitgestort, is *haar* princ. cognoscendi internum." — „Het princ. externum is instrumentale; het pr. internum is het pr. formale en principale, blz. 143. Daarom deed de Chr. kerk ten allen tijde belijdenis van het Testimonium Spiritus Sancti" [4]).

Het Test. Sp. S. is blijkbaar een collectief-geest, van de kerk. De een heeft er meer, de ander er minder van.

Vatten wij de §§ 14—16 samen. 14. De historisch-apologetische. 15. De speculatieve. 16. De ethisch-psychologische methode. Zij houden verbazend schoone relaties in. Ik meen dat men geen dier methoden apart moet nemen en evenmin voorliefde voor eene enkele moet koesteren. De psychologische

1) Het in II. 86, 231—6 vermelde v. Jezus Sirach e. a. geeft ons hier niets.
2) I. 417. 3) 421. 4) I. 421, 2.

methode houdt wel 't meest gelijken tred met den gang der natuurwetenschap, maar de andere mag men niet nalaten. Waarom zooveel aandacht, door B., is gewijd aan Frank's System der Christl. Gewissheit (1884), is niet wel te verstaan. F. wil m. i. o. a. dit zeggen: als ge in zonde gevallen zijt, dan is dit, wijl er in eeuwigheid niet aan 't feit te veranderen is, reeds een eeuwig oordeel (*κρίσις*). En zoo leert ge de Christel. dogmata kennen door ervaring. Met recht wordt F. de deur gewezen: hij „verwart onophoudelijk met elkander de causa essendi en de causa cognoscendi, den objectieven grond der geloofswaarheid en den subjectieven weg, waarlangs iemand tot zekerheid daarvan komt. Hij verwisselt en vereenzelvigt objectieve waarheid en objectieve zekerheid" [1]). De beteekenis van Kant wordt § 16, al. 3. uitnemend geschetst en Schleiermachers eenzijdigheid en nevelachtigheid eveneens. De m. i. sceptische Ritschl en de naar eenheid strevende Lipsius krijgen een goede beurt [2]).

In § 17, Het Geloof, treedt Dr. B. meer met positieve uitspraken op. „De dogmaticus heeft zijn standpunt te nemen niet vóór of buiten, maar midden in het geloof." „De Christel. theologie *heeft* .... een subjectief *uitgangspunt*." Maar ... „zij *neemt* haar standpunt *in* de Gemeente ..... Een ander standpunt is er niet. Schier alle theologen nemen thans hun standpunt in het geloovig bewustzijn, in de wedergeboorte, in de religieuse ervaring (van 't individu of van *de* gemeente?). Er is in dit alles eene merkwaardige overeenstemming." Onomstootelijke Satz is deze: „Het oog moge onontbeerlijk orgaan wezen voor de waarneming van het licht, het is er toch niet de bron van. Daarom mag 't subjectief orgaan, dat onmisbaar is tot waarneming van het objectief bestaande, niet tot principium der kennis verheven worden." „Het is juist de fout van het idealistisch rationalisme, dat het het orgaan met de bron der kennis vereenzelvigt, boven bl. 149" [3]). — „De moreele zekerheid van Kant kan .... de Christelijke geloofszekerheid niet vervangen" [4]). Besluit: „Alles hangt bij het geloof van de gronden af, waarop het rust" [5]).

---

1) I. 441—4. 2) 453—8. 3) cf. I. 466—8. 4) 483.

5) 484. Hier ook: „De religie kweekt martelaars." Juist, ook die der hedendaagsche Bonzen etc. cf. Vacherot, La Religion, 1869. p. 443, 4.

9. De Grond des Geloofs, § 18. — „De Schrift brengt haar eigen gezag mede, zij rust in zich zelve, zij is αὐτοπιστος. — Het Testim. S. S. maakt dat het geloof eene cognitio certa is en allen twijfel buitensluit. En het vindt ten slotte zijne analogie in het getuigenis, dat ons geweten geeft aan de wet Gods, en in de zekerheid die we hebben aangaande Gods bestaan" [1]).

Het Test. S. S. doet zich hooren — soms; het is „de gouden glans op het Woord" [2]). — Maar hoort men 't ook bij de genealogien die Dr. B. zelf [3]) onzeker acht? en bij de Wonderen? — Het Test. S. S. is de kracht der reinheid en heiligheid die uit 't Boek der boeken spreekt. De intensiteit er van wordt sterker, heviger als iemand inziet dat hij het „Waakt en bidt" heeft vergeten. Maar — 't is op zuiver geestelijke, reine deelen der S. dat 't Test. doelt, want, de H. G. is — een Geest van heiligheid en dienovereenkomstige waarheid (Joh. XVI : 13), niet minder, ook niet meer. Zedelijke gewisheid of gezag [4]) is dit niet: 't gaat er boven uit. Er is zedelijke Waarheid die niet religieus behoeft te zijn, die indifferent is voor God als de Heilige. De besliste ontkenning van mathematische waarheden kan onredelijk en onzedelijk zijn, maar bij deze dingen neemt men geen relatie aan tot „God". Keeren we tot ons boek terug. Fijne vergelijkingen komen op. „Dit getuigenis van des menschen geest aan de waarheid is onderstelling en grondslag, en tevens ook analogie van het Test. Sp. S. Calvijn en anderen wezen reeds op deze overeenkomst, Instit. II, 8, 1. Maresius Syst. theol. I § 33. Alsted Theol. Schol. did. p. 31. Maar analogie is geen identiteit" [5]). „De H. Geest treedt bij (die) wereld als de paracleet, als de verdediger van Christus op .... allereerst in de Schrift; deze is het getuigenis, de pleitrede des H. G. voor Christus, die Hij uitspreekt en handhaaft al de eeuwen door. Dit testim.

1) 490, 1.

2) Verg. Philpot: De Erfgenamen des Hemels wandelende in de duisternis en de Erfgenamen der hel wandelende in het licht, vert. d. J. Nieuwland, 2e dr. Sneek, Campen p. 9, 10, 19—22, 39—41.

3) Blijkens II, 470, 499, 500.

4) Terecht I, 374, 5 afgewezen alsof dit het *geheele* gezag ware.

5) 496.

Sp. S. in S. Scriptura gaat vooraf en ligt ten grondslag aan het getuigenis, dat de H. G. aflegt in de harten der geloovigen" [1]. Er zijn evenwel redelijkheidsbewijzen die eerst a posteriori van kracht zijn [2]. „Gelooven is geen willekeur, maar het is ook niet blind. Het onderstelt eene wilsverandering, operari sequitur esse..... Voor den wedergeborene is het geloof aan *de* openbaring even natuurlijk als voor den natuurlijken mensch de erkenning der zedewet" [3].

In punt 7 dezer § treft ons: „Dit test. Sp. S. is door Calvijn en de Geref. theologen al te eenzijdig betrokken op de autoriteit der H. Schrift...... Het eigenlijk object, waaraan de H. G. in de harten der geloovigen getuigenis geeft, is niets anders dan de divinitas der waarheid, in Christus ons geschonken. Historische chronologische, geographische data zijn *nooit* als zoodanig, op zichzelve, object van het getuigenis des H. G..... Geen enkel geloovige wordt door het getuigenis des H. G. in wetenschappelijken zin verzekerd van de bovennatuurlijke ontvangenis en de opstanding van Christus. Het eenige, waar het getuigenis des H. G. betrekking op heeft, is de divinitas.... van al die waarheden, welke in de Schrift zijn geopenbaard en door God in Christus ons geschonken zijn..... Historische kritiek der Schrift vindt daarom alleen in zooverre (!) bij de *gemeente* tegenstand, als zij afbreuk doet aan *deze* divinitas der H. Schrift en daardoor het getuigenis van het kinderschap Gods..... ondermijnt. (Er) schuilt in dit test. Sp. S. eene cirkelredeneering. De divinitas der Schrift wordt uit dit getuigenis en de divinitas van dit getuigenis wederom uit de Schrift bewezen.... (Het) getuigenis des H. G. is niet grond, maar: het middel, waardoor hij (de geloovige) de goddelijkheid der Schrift erkent. Schrift en getuigenis des H. Geestes verhouden zich als objectieve waarheid en subjectieve verzekerdheid.... Eens in hare goddelijkheid erkend, staat de Schrift voor het geloof der gemeente als woord Gods [4] onomstootelijk vast, zoodat zij principium en norma is van geloof en van leven". Het groote verschil in opvattingen onder „de geloovigen" wordt geworpen op „de leiding des Geestes

1) I, 497. 2) 499 3) 501, 2.
4) Nu zonder lidwoord *het*.

in alle waarheid" en dat „de kerk onvolmaakt en 't hart verdorven is" enz., en de Schrift is een boek „voor den enkelen geloovige, maar toch in verband met de kerk aller eeuwen" [1]). Zóó moet de perspicuitas der H. S. worden verstaan. Als eeuwen aaneen schier niets dan een sobere aanduiding [2]) van 't Jenseits wordt aangetroffen, maakt Calvijn daarvan naar Bourdeau [3]): 't was opdat Jehova met recht zoo vele millioenen kon verdoemen. Bavinck troost zich met ontwikkelingsgang der openbaring, maar waarlijk, dan is die vermeende God in den tijd wèl veranderd!

Geloof en theologie worden in § 19 in relatie gezet.

„Het christelijk dogma is niet uit de grieksche philosophie te verklaren, toch is het niet zonder deze ontstaan" [4]).

Terecht „werd de scherpe tegenstelling, die het gnosticisme maakte tusschen *πιστις* en *γνωσις*, verworpen" [5]).

Punt 7 is interessant: de taak der rede. „De rede, of wil men liever, het denken is zeker geen bron der theologie, geen principium quo seu per quod aut ex quo seu cur credamus, Voetius, Disp. I, p. 3 .... Maar de rede is toch subjectum fidei recipiens, fidei capax ...., een dier is niet tot gelooven in staat [6]) ..... Gelooven is de natuurlijke habitus van des Christens verstand geworden ..... natuurlijke ademtocht van 't kind Gods" [7]).

II.

10. Het Tweede Deel: Het Dogma. Hoofdstuk IV. Over God. Par. 20. De onbegrijpelijkheid Gods 21. De kenbaarheid

1) Cf. 506, 7.

2) Lessings meening: de onsterfelijkheid wordt in 't O. T. niet geleerd, is oppervlakkig.

3) Le problème de la mort (F. Alcan, Paris 1896) p. 39. Er wordt geen bewijsplaats aangegeven; dat Luther dit ook zou gemeend hebben zou ik bewezen willen zien.

4) 514. 5) 517.

6) Een hond gelooft zijn meester, maar menig „gereformeerde" verbeeldt zich dat zijn Deus, als Deze er geen hel op nahoudt, gevaar loopt te sterven.

7) 526.

Gods (Cognitio Dei insita). 22. De kenbaarheid Gods (cognitio Dei acquisita). — Is dit Hk. IV het verhevenste van 't gansche werk, 't is meteen stichtelijk. Nemen wij §§ 20—22 in één overzicht, daarna zien we 23—28 te behandelen.

„Het mysterie is het levenselement der dogmatiek". Deze veelzeggende eerste zin van het tweede deel ziet terug op het slot van § 19.

„God kan zich aan schepselen niet ten volle mededeelen, wijl deze dan zelf God moesten zijn. Daarom is er geen adaequate kennis van God ..... Er is geen begrip, dat Hem ten volle omvat..... Wat achter de openbaring ligt, is ten eenenmale onkenbaar" enz. „Bij Clemens Alex. is God zuivere μονας, Strom. V, 11. Als wij al het creatuurlijke wegdenken, bereiken wij niet wat God is, maar wat Hij niet is. Vorm, beweging, plaats, getal, eigenschap, naam, enz. kunnen Hem niet toegekend worden" [1]).

Tal van wijsgeerige stelsels worden geciteerd, gecritiseerd. Resultaat is o. a. „Deo nomen non est. Deus definiri nequit. Hij kan apprehendi, niet comprehendi. Er is eenige γνωσις maar geene καταληψις van God" [2]).

„Het is volkomen onbegrijpelijk voor ons, dat en hoe God in het schepsel, de eeuwigheid in den tijd .... het zijn in het worden, het al als het ware in het niet, zich openbaren en eenigermate bekend maken kan.... Maar mysterie is iets anders dan tegenstrijdigheid .... Als (de pantheistische philosophie) het absolute met het onbepaalde vereenzelvigt en alle bepaling eene beperking en ontkenning noemt, dan maakt zij zich schuldig aan eene verwarring van begrippen. (?) Er is een hemelsbreed onderscheid tusschen oneindig en eindeloos, — almachtig en de som van alle macht, — het volstrekte zijn en de som van alle zijn, — eeuwigheid en het inbegrip van alle tijdsmomenten.... Het pantheisme [3]) legt eerst in deze woorden zijn eigen Godsbegrip in en kan dan gemakke-

1) II 5. — Had zeker philosoof onrecht dat de godheid gelijk is aan 't punt en aan 't getal één? De eenheid en 't punt is toch in God.

2) II, 19.

3) Het wordt in deze dogmatiek verstandiger beoordeeld dan bijv. door Cathrein S. J. in zijn Moralphilosophie (Freib. im Breisgau, Herder) 1890, S. 17. — curieus om te lezen.

lijk het theisme beschuldigen, daarmede in strijd te zijn" [1]). „Indien absoluut niet opgevat wordt als grenzenloos, als eindeloos uitgebreid naar alle zijden, dan is niet in te zien, hoe persoonlijkheid daarmede in strijd zou wezen. Er ligt dan alleen in opgesloten, dat het zelfbewustzijn Gods even rijk en diep, even oneindig is als zijn Zijn...... J. H. Fichte. Die Idee der Persönl. u. d. indiv. Fortdauer 1855 S. 52 f." [2]). „Maar.... persoonlijkheid.... op God overgedragen (bevat) altijd iets onvolkomens.... dit begrip (is) in beginsel niets beter dan alle andere anthropomorphismen". Echter: „De tegenstelling tusschen absoluutheid en persoonlijkheid is wezenlijk dezelfde als die tusschen de negatieve en positieve theologie... Het gevoel is even eindig als het verstand.... De vraag naar de kenbaarheid Gods is daarmede herleid tot deze andere, of God zich heeft willen en kunnen openbaren" [3]).

Onthouden wij dit: „De waarheden der mathesis, der logica, de grondbeginselen van ethiek, recht, religie staan voor allen ontwijfelbaar vast. Zij dragen een karakter van natuurlijkheid, algemeenheid en noodzakelijkheid, dat door niemand kan worden ontkend. Zij schijnen als ideae innatae in 's menschen natuur besloten, met zijne geboorte gegeven te zijn" [4]). Echter worden de aangeboren begrippen, hoewel er „een goed en waar element in is", niet bestaande verklaard [5]). Tevens: „het onderscheid van goed en kwaad is overal bekend maar beider inhoud wordt zeer uiteenloopend bepaald; over recht en onrecht..... wijken de meeningen zeer verre van elkander af. In één woord, er is geen enkele religieuze of ethische waarheid, die ubique, semper et ab omnibus is erkend...." [6]). Het baat nu tot verband van een en ander bitter weinig als ter zelfder plaatse wordt uitgeroepen: „De Semina scientiarum liggen van nature in den mensch. Alle bewijs onderstelt ten slotte eene ἀρχη ἀποδειξεως". De pas afgekeurde aangeboren begrippen worden m. i. weer binnengehaald: „De wetten van het denken zijn voor allen gelijk..., het onderscheid van goed en kwaad is allen bekend.... (Er zijn) principia per se nota, κοιναι ἐννοιαι, veritates aeternae, welke den mensch van

1) II, 20. 2) II, 21. 3) II, 21, 22.
4) 29. 5) Cf. 29—41. 6) 41.

nature zijn ingeprent". De mensch „bezit in den νοῦς een vermogen om God in zijne werken te zien . . ." [1]. „Het is God zelf, die aan geen mensch zich onbetuigd laat" [2]. — Gewis moet deze idee dienen, conform Nederl. Geloofsbelijdenis art. 2 tot substratum voor „de Wedergeboorte". — De gedresseerde en gedoopte (?) dievenbenden in Londen verstaan de dingen gewis zoo als onze doctor. De cognitio Dei acquisita is ontzaglijk geleerd afgehandeld, en, zij is te verkrijgen door de revelatio generalis, verlicht door de rev. specialis. „De cognitio Dei insita voltooit zich in de cognitio Dei acquisita" [3].

Allerlei fragliche Satzen staan er. „Alle godsdiensten der Heidenen zijn positief". Dat Rom. I : 19, 20 is begrepen, merk ik niet. „Wij danken allen de kennisse Gods uit de natuur aan Gods bijzondere openbaring in Zijn Woord . . . . Natuur en genade zijn geen tegenstelling (Rom. XI : 36)" [4].

De zoogenaamde Bewijzen voor Gods bestaan worden in relatief recht en zwakheid uitnemend geschetst [5].

Darwin wordt maar geplaatst onder de materialisten. Ik constateer bereids: er is nergens bij D. zelf een poging te bespeuren om 't transcendente Gods te ontkennen, al is zijn stelsel ook 't best te rijmen met de immanentie.

11. Aan de Namen Gods is groote aandacht gewijd. § 23, De namen Gods, bevat eene menigte litterarische kennisgevingen, ophelderingen, fantasieën. Jahwe is Elohim en deze de ware God. Min loffelijke karaktertrekken van Jahwe worden door Ausgleichungsversuche genietbaar gemaakt en alles met de onbegrijpelijkheid van 's Heeren wegen bedekt [6]. Jahwe is niet gelijk Kronos (tijd) die zijn eigen kinderen verslindt.

Overigens: „de gansche Schrift is anthropomorphistisch" [7]. Dit verklaart alles. — „Essentieele, quidditatieve, adaequate, absolute kennis van God is onmogelijk". De Symbolische theologie is verwerpelijk, de ectypische alleen juist [8].

De Indeeling der namen Gods, § 24.

---

1) II, 42. 2) 44. 3) Cf. 46, 47,
4) t. a. p. 5) 49—62.
6) II, 192 Jhvh geen zonnegod. II, 217 tegen Farao.
7) II, 65. 8) Cf. 76, 77.

„Nooit verheft de H. Schrift de eene eigenschap Gods ten koste van de andere .... Er is tusschen alle eigenschappen volkomen harmonie" [1]). Toch wordt de verzuchting geslaakt: „Het valt zoo moeielijk, van de harmonie van al Gods deugden uit te gaan en deze te handhaven ten einde toe" [2]). Ritschl heeft gewaarschuwd: „Er mag geen dualisme in God gebracht worden tusschen gerechtigheid en genade ..... God moet daarom als de liefde worden opgevat (saamvatting m. i. van alle op den mensch relative eigenschappen) .... Rechtf. u. Vers. III [2] S. 255" [3]). — „Wij zien nog geen onjuistheid van de onderscheiding tusschen wezen en eigenschappen". „In God zijn alle eigenschappen zijn Wezen zelf. God is geheel licht, geheel verstand, geheel Wijsheid, geheel logos, geheel geest, enz. Iren. adv. haer. II, 28, IV, 11 ..." [4]). Dit riekt naar Spinoza. Deze „verstond onder attribuut id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens, Eth. I, def. 4. Al naar gelang de nadruk op het eerste of tweede gedeelte dezer definitie gelegd wordt, loopt het oordeel uiteen, of S. de attributen beschouwde als subjectieve opvattingen van 't verstand of als reëele eigenschappen der substantie, Falckenberg, Gesch. d. neuern Philos. S. 90" [5]). B. concludeert: „Het pantheisme, dat door S. in de philosophie ingang vond, heeft geen plaats meer voor de eigenschappen Gods. God heeft geen van de wereld onderscheiden zijn, geen eigen leven meer. Zijne eigenschappen zijn met de wetten der wereld identisch, Strauss. Gl. I, 613." [6]).

Zeer juist wordt aangemerkt: „Tegen alle indeelingen gelden .... in hoofdzaak dezelfde bezwaren. Zij geven alle den schijn, dat het wezen Gods in twee helften verdeeld wordt, ... Frank, Syst. d. chr. Wahrheit I, 228 f." Echter: „alle namen Gods onderstellen de openbaring, d. i. (hier) de schepping" [7]).

De Eigennamen Gods, § 25, zijn: אדני, אלין, יהוה, אל. Over de vocalisatie van יהוה en de beteekenis dezer namen worden uitvoerige en geleerde opmerkingen ten beste gegeven. „יהוה is door *κυριος* onvoldoende weergegeven" [8]).

---

1) 78. 2) 85; 't is zelfs onmogelijk in § 28. 3) 84, 85.
4) 88, 89 vg. 91: „iedere eigenschap is het wezen Gods zelf".
5) 91. 6) t. a. p. 7) 99. 8) 114.

12. De Wezensnamen Gods, § 26. Hier is dit schema: A. God als de zijnde, B. als Geest, C. als Licht, D. als de Heilige, E. als Souverein. A. „Uit de a-se-ï-tas Gods vloeit van zelve zijne onveranderlijkheid voort". De schijnbare tegenspraak daartegen, in de H. S., wordt beseitigt [1]). De deistische bestrijding der onveranderlijkheid Gods, als bij Epicurus, en pelagianisme, Socinianisme, remonstrantisme en rationalisme („dat vooral de onveranderlijkheid van Gods weten en willen bestrijdt") worden terecht gauw afgedaan.

Ernstiger gaat 't toe bij 't pantheisme waar „de idee van het worden op God wordt overgebracht". God als substantia, bij Spinoza, „bleek een abstract begrip zonder inhoud (!) te zijn" [2]). — „Om leven in dat begrip te brengen, verving de philosophie .. het zijn door het worden: gnosticisme, kabbala, Böhme, Baader, Schelling, Rothe, Hamberger. . . . Fichte, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Hartmann . . . De grondgedachte (bij hen) is één. God *is* niet maar *wordt*. An sich, in het eerste moment, is Hij *βυθος ἀγνωστος*, een abstract louter potentieel zijn, natuur zonder meer, . . . een blinde alogische wil . . . . een zijn dat niets is maar alles worden kan. . . God brengt zich zelf, in een proces allengs tot actualiteit. Hij is zijn eigen Schepper. Hij komt . . . hetzij dan in zichzelf of (wat m. i. nog al verschil maakt) in de wereld, tot persoonlijkheid, tot zelfbewustzijn, tot geest. God is causa sui" [3]).

Wie zegt dit, waar onzin bij is? Alogische wil doet denken aan von Hartmann, maar mag Hegel met dezen op één lijn gesteld worden?

De onderscheiding van transcendent en immanent is eene menschelijke. God an und für sich *is* — zonder meer [4]). Men kan nu m. i. Hegel vrij wel verstaan als iemand die 't trans-

---

1) 119, 120.

2) 121, 2. S's ziel hield toch ook verhevene liefde tot God in, om Hem zelven: Ethica V. prop. 41, 42. Tract. theol. polit. XIII, XIV. Brief aan Joannis Oosten, de 43e in de vertal. van W. Meyer.

3) t. a. p., vg. 227.

4) De vraag naar de oneindigheid en eeuwigheid der wereld is eene filosofische. Astronomie kan ze nooit beantwoorden. Men verg. Giordano Bruno, vom Unendlichen, dem All u. d. Welten, von Dr. L. Kuhlenbeck, Leipzig, A Warnecke, 1892, S. XIV, 96, 206.

cendente Gods, en dus ook het eerst-zijn van God, erkent. Men zie zijne Religionsphilosophie, waar 't causa sui voorkomt [1]), en zijne Phänomenologie des Geistes, waar de Religion eene immanente werking is van den absoluten (= transcendenten hier m. i.) geest [2]). Men kan hierbij denken aan de gelijkenis van den wijnstok, Joh. XV.

Dr. B. leeraart: „God verandert niet in zijn wezen, noch in zijn kennen of willen, Hij blijft die Hij is eeuwiglijk." [3]). Hoe kan het Heelal iets worden als God (immanent) niet wordt? Is worden en zijn niet in God vereenigd? Hij is en wordt eeuwiglijk [4]).

„De onveranderlijkheid Gods heet eeuwigheid ten opzichte van den tijd en alomtegenwoordigheid ten opzichte van de ruimte" [5]). Spinoza treedt weer op: „uitgebreidheid is een van Gods attributen" [6]). S. bedoelt oneindige uitgebreidheid. — De infinitas Dei wil Dr. B. verstaan hebben van elk zijner deugden, „infinitas zooveel als perfectio, Thomas, S. theol. I qu. 7. Maar dan nader is de infinitas niet magnitudinis, zooals soms gesproken wordt van de Oneindige of eindelooze grootte der wereld (heelal), ook niet multitudinis, gelijk de mathesis spreekt van oneindig klein en groot, want God is één en eenvoudig. Maar zij is eene infinitas essentiae. God is oneindig .... in intensieven, qualitatieven, positieven zin" [7]).

De mathematische waarheid is niet geschapen, maar eeuwig in God, en dan is de uitgebreidheid niet zoo onzinnig meer Gode toegedacht mits men 't beperkte, concrete er van afzondert.

De speculaties van Dr. B. over tijd en eeuwigheid zijn aardig [8]). God „wordt niet aan tijd, maat, getal onderworpen", d. i. tijd, maat, getal, concreet gedacht; elk weet dat de mathematische waarheid zelfs door God niet kan worden veranderd.

In alinea of punt 4 wordt de oneindigheid als het niet beperkt zijn door de ruimte de alomtegenwoordigheid Gods genoemd.

---

1) II, 443, cf. 181 en I 63, 133, 5.
2) S. 492 s. s. 549, 550, cf. S. 17.
3) II, 123.
4) cf. bij B p. 147, 8.
5) 126.
6) 127, cf. 148.
7) 127, 8.
8) 128—132.

Spinoza wordt toegedicht [1]) dat „hij 't goddelijk wezen *ruimtelijk* maakt [2]).

God als Geest, B, is keurig uiteengezet [3]). 't Zelfde ongeveer als zoo even wordt van Hegel bijgebracht. Wat baat 't speculeeren! Wie kan uitmaken wat God in zijn eigen bewustzijn heeft of „gevoelt"? De leer „van de simplicissima essentia Dei staat lijnrecht tegenover 't pantheïsme" [4]). We zullen 't maar lijnrecht laten. Waarom Hegel niet zou kunnen onderschrijven: „God is simplex in zijne multiplicitas en multiplex in zijne simplicitas (Augustinus)" [5]), is niet in te zien. Von Hartmann wordt m. i. te veel eer bewezen [6]).

De invisibilitas „volgt rechtstreeks" uit Gods spiritualitas [7]). Het geldt uitteraard den transcendenten God.

Dat God als Licht (C) beschouwd wordt is niet af te keuren, maar dat de schemering den overgang maakt van duisternis tot licht, mocht wel meer uitkomen (vooral bij den Raad Gods § 28).

Naar waarheid wordt opgemerkt dat von Hartmann inconsequent is: „Immers, wie met v. H. de theologische wereldbeschouwing verdedigt moet in God een bewustzijn aannemen". „Het goddelijk zelfbewustzijn ., . . heeft slechts eene zwakke analogie in dat van den mensch. In zoover zou er geen bezwaar zijn, om God überbewusst te noemen" [8]).

„Van dit zelfbewustzijn Gods is zijn Weltbewusstsein te onderscheiden .... Indien het absolute alleen logisch en potentieel eerder is te denken dan wereld, is het tot verklaring der wereld geheel ongenoegzaam ... Veeleer bestaat er tusschen beide een organisch verband". Dit en wat er volgt

---

1) 137. — Uit S. 's Brieven, vert. v. Meyer p. 16, 17, 53, 65 blijkt duidelijk genoeg als uit eigen commentaar op Ethica I dat hij de „uitgebreidheid" als oneindig wil opgevat hebben. Of Spinoza den Geest (God) heeft één gedacht met een oneindig fijne wereldaether, zou ik niet vermoeden, maar 't door grenzen bepaalde is toch door hem uitgesloten.

2) 't Is alsof B. bij „substantia" v. S. aan een stofkorrel denkt, en er geen impressie van heeft — vg. Ethica I prop. 11 en 13 — hoe de absolute oneindige substantia *dat* is wat door zich zelf bestaat, en dat die God — naar S. een oneindig aantal attributen hebbende, ten minste wel genoeg — tevens ondeelbaar is.

3) 140—155 cf. 193. 4) 143, 4. 5) 144.

6) 148, vg. 156. 7) 150. 8) 158.

vloeit niet over van duidelijkheid [1]) en geen wonder, want transcendent en immanent is slechts eene onderscheiding; „absoluut" is duister. — De alwetendheid. „Van praescientia kan er bij God in eigenlijken zin geen sprake zijn. Er is bij Hem geen differentia temporis, Tertull. adv. Marc. III. 5" [2]) Marcion, Socinus, Bellarminus e. a. worden nu gecritiseerd [3]); en de questie van den wil draait om Adam, dien kent de dogmatiek veel beter dan den tegenwoordigen mensch. Dat de scientia media een relatief recht heeft wordt goed aangetoond, maar ook hoe onmachtig ze is. Conclusie: „De wil met zijne natuur, zijne antecedenten en motieven, zijne beslissingen en gevolgen is opgenomen in den ordo causarum, qui certus est Deo ejusque praescientia continetur, Aug. de civ. (Dei) V. 9" [4]). Wijsheid en waarachtigheid Gods worden in C. ook nog besproken en 't is goed.

Onder D wordt begrepen: goedheid, heiligheid, heerlijkheid, gerechtigheid Gods. — Text en critisch apparaat loopt, als gedurig, ook hier dooreen.

„Het begrip heilig gaat in zedelijke reinheid niet op. Heilig is datgene, dat in alles beantwoordt aan de speciale wetten, die God daarvoor heeft gegeven, heiligheid is volkomenheid . . . *in dien ganschen zin*, waarin de eigenaardige wetgeving van Israël ze opvat . . . ." [5]). Terug dus, naar Mozes! De heerlijkheid Gods is mededeelbaar. In „'t geschapene is een zwakke glans van Gods majesteit" [6]). De Justitia beschouwt God als Wetgever [7]). — Heiligheid is m. i. eeuwige rechtheid. Hoe de mensch tot 't gevoel van Gods heiligheid komt, wordt in het boek niet gevraagd [8]). De volkomen ontvouwing van Gods heiligheid zal „naar de eeuwigheid" worden verschoven, vermoedt men, in band III. — Intusschen *is* God „een verterend vuur" [9]), zóó sterk als 't immanente leven Gods in de wereld 't gedoogt. De transcendente majesteit Gods kan niet worden geschonden.

De alinea E legt den grondslag voor § 28, de Raad Gods. Met Hegels „dialectisch spel" wordt weer gespeeld [10]).

---

1) Men zie p. 159. 2) 161 3) 161—6. 4) 167, 8.
5) 188. 6) 193. 7) cf 195—202.
8) Vgl. 't bij I, 50 gezegde. 9) Hebr. XII : 29. 10) 203.

Von Hartmann komt weer gluren. Maar tegen dien geldt: „de wil Gods rust in Gods liefde" [1]). „In betrekking tot 't geschapene is de propensio in creaturas te onderscheiden van Dei propensio in se.... Rust en arbeid is in God één.... Thomas S. Th. I qu. 19 art. 2, c. Gent. I, 75, 76" [2]). „Verkiezing en verwerping.... rust in het souvereine Welbehagen Gods" [3]). Realisme en nominalisme worden vergeleken [4]). „De existentie der dingen hangt.... af van den wil Gods, maar de essentie van zijn verstand". De „voluntas Dei libera is.... Goddelijke ἐνεργεια....". Tevens is er op gewezen dat Gods souvereiniteit eene is „van onbegrensde macht, maar ook van wijsheid en genade. Hij is Koning en Vader tegelijk" [5]) (nl. van de electi).

Voluntas beneplaciti wordt onderscheiden van de voluntas signi, maar deze laatste „heet maar in metaphorischen zin in God voluntas, sicut cum aliquis praecipit aliquid, signum est quod velit illud fieri, Thomas S. Th. I. qu. 19 art. 11" [6]). „De voluntas signi is juist de weg, waarin de voluntas beneplaciti wordt volbracht" [7]). De „toelating" [8]) wordt eigenlijk niet bestreden en [9]) slechts van Roomschen e. a. vermeld.

Er wordt zoo wat niets opgehelderd, en dat de zonde een moeilijkheid is ten aanzien van Gods goedheid, daar zijn eigen schepsel zich aan zijn edelst deel, de ziel, bezoedelt, wordt voor zoover ik zien kon niet eens in aanmerking genomen [10]). Dezelfde bezwaren drukken de „Almacht Gods" in alinea 18 onder de Souvereiniteit begrepen.

13. Onder den titel: De personeele namen Gods, wordt in § 27 breedvoerig [11]) gehandeld over de Triniteit. De geest van deze engelachtige paragraaf doet zich reeds kennen in den aanhef: „Hooger nog dan in de Wezensnamen stijgt Gods openbaring in de nomina personalia, welke ons de onderscheidingen doen kennen, die er in de eenheid van zijn Wezen bestaan".

De redeneering zou den meest verstokten unitarier kunnen

---

1) 205, 6. 2) 207. 3) 209 cf. 381. 4) 210—6.
5) 215—7. 6) 220. 7) 221.
8) „Onwijsgeerige gedachte", Sepp, Proeve etc. 2e dr. 1860, p. 143. 9) 219.
10) De zonde kan de ziel ootmoedig maken, maar ieder weet dit wel.
11) In 25 alinea's, v. p. 227—312.

bekeeren, ware de onmogelijkheid niet een beletsel om de subjectieve abstracte gedachtenproducten van apostolische auteurs e. a. objectief en rëeel voor te stellen. Tal van bladzijden geven gewis de „bijbelsche leer" goed weder [1]).

„Philo en Johannes hebben niet meer dan den naam van Logos gemeen .... Harnack, Dogmengesch. I² 85, 99" [2]). „Spreuken van J. Sirach, 't minst —, Wijsheid, Philo geraken onder van 't O. T. afdwalenden invloed der philosophie" [3]).

„Vooral de Stoa legde er nadruk op dat een goddelijke rede de grond was van alle verschijnselen: Λογος σπερματικος .... Zeller, Philos. d. Gr. IV³ 159, 160 cf. 140 noot. Zelfs de later zoo veelbeteekenende onderscheiding van λογος ἐνδιαθετος en προφορικος is aan de Stoa ontleend, ib. 67 noot" [4]).

De (kerkelijke) „ontwikkeling van de triniteitsleer bestond vooral in de uitbanning der philosophisehe elementen" [5]). Origenes vat de ontologische triniteit „geheel en al op als een eeuwig proces in het Wezen Gods zelf". Dit gelijkt op Hegel. Tertullianus echter „heeft de Logos-speculatie door de filiatio vervangen en daardoor de ontologische triniteit voor goed van de kosmologische speculatie losgemaakt, ... maar kon de ontol. trin. „nog niet van het kosmologische en soteriologische proces vrijmaken" [6]). Athanasius is de rechte man. „God wordt *niets* (dus ook immanent niet) .... ad Serap. III 7 c. Ar. I. 18" [7]). Augustinus' „15 boeken de trinitate zijn het diepste wat over dit dogma geschreven is" [8]). Onze dogmaticus zegt naar waarheid: „De leer der triniteit is in de Christelijke (kerkelijke) religie het dogma en dus ook het mysterie bij uitnemendheid" [9]). Over het woord Wezen en persoon wordt langdurig gepeinsd [10]). „Het God-zijn valt volkomen met het persoon-zijn samen" [11]). „De drie personen zijn wel elk een ander, alius, maar niet aliud; de drieheid is uit en in en tot de eenheid" [12]). In punt 18—25 worden de personen afzonderlijk behandeld. Zeer interes-

---

1) Men zie 228, 237, 8, 249, 312. 2) 236, 7. 3) 234.

4) Cf. 232, 3. De geest die Jezus Joh. X: 8 in den mond legt heeft dus aan de dieven iets ontleend!

5) 253. Irenaeus, Tertullianus, Origenes, Athanasius, de drie Cappadociers — ook 290 s. s. —, Augustinus, passeeren de revue.

6) 255. 7) 256, 7. 8) 258. 9) 268.

10) 270—9. 11) 278. 12) 279.

sant is 't begrip H. Geest. „De Geest is God als het immanente levensprincipe in al het geschapene. En heilig heet Hij, omdat Hij zelf in eene bijzondere relatie tot God staat en *alle* dingen in eene bijzondere relatie tot God stelt" [1]). En nu: „de H. Geest is het subjectieve principe van alle heil, van wedergeboorte, geloof, enz." [2]).

Het pantheisme wordt ook tentoongesteld. „Telkens is van Montanus af tot Hegel toe de meening opgekomen, dat de drie personen drie successieve perioden vertegenwoordigden in de geschiedenis der kerk. Daardoor werd de oeconomische triniteit losgemaakt van haar metaphysischen grondslag, het Wezen Gods neergetrokken in den stroom van het worden, en de kosmogonie omgezet in eene theogonie". Maar „de patres .... (hebben) God als den Zijnde losgemaakt uit de evolutie van het worden, en de triniteit opgevat als eene eeuwige levensbeweging in het goddelijk wezen zelf" [3]). 't Is dan toch beweging: een ander woord voor wording. De triniteit doet ook aan accommodatie. „God is in zijne zelfopenbaring te rade gegaan met de vatbaarheid der menschen. Het was gevaarlijk, zegt Gregorius t. a. p. [4]), om zoolang de Godheid des Vaders nog niet werd erkend, die des Zoons te leeren .... [5]).

„Sporen en aanduidingen der triniteit in de Trimurti der Indiërs" etc. worden uitgelegd als analogiën van de goddelijke waarheid. Thesis, antithesis, synthesis, an-sich, für-sich, an-und-für-sich en een menigte andere dingen komen (als analogieën) uitstekend te pas [6]). Augustinus: „in de liefde (ook in God) is altijd eene drieheid: amans, et quod amatur et amor" [7]).

Einde. „In God is beide aanwezig: „absolute eenheid en *absolute* verscheidenheid". Doet denken aan de eene substantia met oneindige attributen van Spinoza, maar 't is bij B. niet oneindig maar absoluut, en wel in drie: „Het is één zelfde wezen, dat door drie supposita gedragen wordt" [8]). De Schepping „is alleen te handhaven bij de belijdenis van een drieeenig God" enz., terwijl triniteit alleen „God doet kennen als

---

1) 246.

2) 286. De H. G. heeft dus twee arbeids-sfeeren: al het geschapene en dan, om 't bedorvene over te doen, de menschen d. i. uitverkorenen.

3) 295.

4) nl. p. 287. Gr. Nazianzenus, oratio theol. de Sp. Scto.

5) 296.

6) 298—301. 5, 311.

7) 303.

8) 309.

waarachtig Levende". En ten derde: Het *gansche* Christendom staat en valt hiermede. *Zij* is de kern van 't Christelijk geloof, de wortel aller dogmata [1]) de substantie van het nieuwe verbond .... De Christen heeft een God boven en voor en in zich" [2]).

14. De Raad Gods, § 28. Deze § zal 't antwoord geven op de vraag: „Welk is het verband tusschen God, gelijk Hij in zich zelf bestaat en: Zijne Werken?" De Raad Gods toch omvat: „de opera essentialia ad intra, d. i. de besluiten". En wel besluiten van „Verkiezing en verwerping". Voorbeelden uit 't O. T. volgen [3]).

„Het woord βουλη duidt aan den wil Gods als berustend op raad en overleg, en is daarin van θελημα, den wil als wil, onderscheiden, cf. Ef. 1 : 11. Zulk een raad Gods .... omvat alles" [4]). Het recht domineert in deze zaak. „Van het standpunt van het absolute recht heeft een schepsel niets tegen zijn Schepper te zeggen". „Paulus beroept zich .... op de Souvereiniteit en het absolute recht Gods" [5]) Er staan echter eenige vraagteekens zonder antwoord in Rom. IX—XI.

Deze quaestie is verbonden met die der wilsvrijheid. „De philosophie is beurtelings gekomen tot een pantheïstisch determinisme of tot eene deïstische vrijheidsleer". Dan volgt een allicht getrouw verslag over deze zaak bij Joden, Mohammedanen en Kerk [6]). Pantheïsme en materialisme worden wederom in één adem genoemd. „Er blijft (daar) slechts ruimte voor een onbewust noodlot, eene blinde natuur, een alogischen wil" [7]). De doctor weet wat er is en niet is, kan en niet kan. Immament is toch een lieve uitdrukking. „Het besluit Gods is een opus ad intra, immanent *in het goddelijk* wezen, eeuwig en staande buiten den tijd .... eeuwig voltooid en eeuwig voortgaande .... Martyr. Loci Comm. p. 230b" [8]).

Hoe de providentia in dit rad zit behandelen de 10e en 11e alinea [9]). Supra- en infralapsarisme worden beide gewaardeerd. „De logische orde in het supralapsarisme laat .... alles te

1) Triniteit is dus 't éene dogma van deel I, 31.

2) 308—312 3) 313—5. 4) 315. 5) 317.

6) 318—344. De aandachtige lezer der dogmatiek vergelijke p. 337 met 217, 220—2, 365.

7) 341, 2. 8) 345. 9) 347—354.

wenschen over" [1] (?). „In welken zin de reprobatie tot de praedestinatie te rekenen is" laten de alinea's 16 en 17 zien. „Het decretum horribile . . . . als leer van Calvijn, is niet horribile; maar de werkelijkheid is verschrikkelijk, die van dat besluit Gods de openbaring is . . . ." [2]. „Het pelagianisme is zoo meedoogenloos hard. Dit juist sluit den armen tollenaar buiten" [3]. Een juist oordeel en een diep gevoel spreken zich hier uit van een man die bedoelde dogmata in zeker „heilig boek" vindt en meent die te moeten vereenzelvigen met de gedachten van den God des Heelals.

„Darwin's leer van de survival of the fittest (van de meest geschikten); millioenen van levende wezens die geboren worden, terwijl enkelen in 't leven blijven", dit alles is analogie [4].

„Aan het gebed zijner kinderen heeft God in zijn besluit de verhooring verbonden" [5]. Geen Hegeliaan, Spinozist of monist ontkent het; onverstandige gebeden acht niemand vatbaar voor verhooring. „Er is door God een oorzakelijk verband gelegd tusschen zonde en straf, en hij handhaaft dat in ieders (?) conscientie; maar het besluit der reprobatie vindt niet in de zonde en het ongeloof, maar in den wil Gods zijn diepste oorzaak, Spr. 16 : 4, Mt. 11 : 25, 26, Rom. 9 : 11—22, 1 Petr. 2 : 8. Op 13 : 8 enz." [6].

Gods goedheid is ook in de reprobati, nl. op de bekende sarcastische wijze. In Gods „Wil en Welbehagen ligt de oorzaak van alle besluiten" [7]. Voorwerp en doel van de verkiezing tot zaligheid is de Gemeente, in Christus. Dit is de zin van al. 19. „Al wat organisch is, berust op maat en getal, Christus is door God verkoren tot Hoofd, de Gemeente tot zijn lichaam" [8].

De bijbel geeft m. i. weinig andere psychologie dan die welke Adam tot uitgangspunt heeft, ze is dogmatisch. De waarheid van 't ontzettende opdat en omdat, Matt. XIII : 13, 15 en dergelijke, vindt eenige psychologische verklaring in zich zelve, maar de dogmaticus legt er een eeuwigheidstoepassing in. Deel III zal ophelderingen moeten geven over Luc. XVI: wat de

1) 363. 2) 371, 2. 3) 381. 4) cf. 377.
5) 378. 6) 379—381 cf. 209. 7) Cf. 375, 6, 380, 1.
8) 384. . . . . Joh. III : 16 wordt van de wereld der uitverkorenen verstaan.

zielen hebben aan eindelooze zaligheid bij herinnering eigener en anderer zonden en smarten. De reprobati moeten steeds duivelachtiger worden en van de gerechtigheid Gods afraken welke zij heeten te verheerlijken [2]). De op inconsequente exegese van Matt. XXV : 46 berustende voorwaardelijke onsterfelijkheid is nog niet eens in dl. I of II genoemd, en dit is geen fout. Doch aan de waarschuwing van Ritschl is geen gehoor gegeven. Deze dogmatiek kan boven 't dualisme niet uitkomen. Er is zelfs dubbel dualisme. Naar Dr. B. verheerlijkt Jahwe wel goedheid en recht beide aan de geloovigen, in Christus, maar 't recht alleen aan de reprobati (de tijd toch verdwijnt voor de eeuwigheid); vanzelf is er ook eeuwig dualisme onder de objecten van „Zijn deugden".

III.

15. Hoofdstuk V. Over de wereld in haar oorspronkelijken staat. § 29. De Schepping.

„Das erste Blatt der mosaischen Urkunde hat mehr Gewicht als alle Folianten der Naturforscher und Philosophen (Jean Paul)" [3]). Aldus in 't begin. Waarlijk prachtige en wellicht ook juiste schetsen van kosmogonien, philosophische daarin begrepen, worden gemaakt [4]). „Pantheïsme en materialisme zijn geen zuivere tegenstellingen, ze zijn veeleer twee zijden van dezelfde zaak" enz. [5]). Haeckels „bewegender Geist", „Weltseele" wordt vermeld. Is de H. Geest dit ook niet? [6]). De kerk „verstond onder Schepping die daad Gods, waardoor Hij naar zijn souvereinen wil heel de wereld uit het niet-zijn tot een zijn brengt, dat onderscheiden is van zijn eigen wezen" [7]). Wie ontkent het? Doch onderscheiden is niet 't zelfde als gescheiden. Dr. B. gelooft aan de Waarheid van Joh. V : 17. Welnu: kan hij zich de mogelijkheid denken dat God een Eeuwige

1) p. 370 vermeld.
2) Het „iets goeds" — doelt op goed in God. p. 376. Al wat 381, 4 nog gezegd wordt, is maar vertooning: „de afgesnedene zake" (Rom. IX : 28) is toch beslist.
3) II. 386. 4) 387—391. 5) 392—6.
6) Cf. p. 266, m. a. w : de H. G. is de modus der zelfmededeeling Gods.
7) 396 cf. 216.

Denker was gebleven? Spinoza is niet in strijd met 't Evangelie, wijl in God alleen het eeuwige Heden is, als hij leert: „de Wereld is 't noodzakelijk gevolg van Gods Wezen of natuur" [1]).

Over de u in volkomen duisternis latende uitdrukking schepping uit niets, maakt onze doctor zich druk, en ze wordt in verbinding gezet met de triniteit: „zonder de generatie zou de creatie niet mogelijk zijn ... Athan. c. Ar. I. 12 II, 56, 78" [2]). „Ex nihilo staat (dus) met post nihilum gelijk" [3]) (?) „De wereld had niet eeuwig kunnen zijn in denzelfden zin als God eeuwig is" [4]). Dit is erg voorzichtig uitgedrukt.

„Ongegrond is de vraag wat God dan deed vóór de schepping ... August. Conf. XI. 12. Luther, Calvijn. Inst. I. 14. 1. Spr. 26 : 5. — Zij gaat uit van de onderstelling (?) dat *God* in den tijd bestaat ...." [5]). „Het theisme houdt eeuwigheid en tijd voor twee incommensurabele grootheden" ... [6]). Een poos daarna wandelt de dogmaticus aan den rand van den afgrond: God „is geen schepper geworden, zoodat Hij eerst een tijd lang niet en daarna wel zou hebben geschapen; Hij is de Eeuwige Schepper, als Schepper was Hij de Eeuwige en als de Eeuwige heeft Hij geschapen" [7]). Maar toch heeft Hij niet eeuwig geschapen en hoe dit zit laat Dr. B. maar zitten.

„De eeuwigheid is het onveranderlijke middelpunt, dat zijn stralen doet uitgaan tot den ganschen omtrek van den tijd" [8]). Zoo iets kan niet weerlegd worden.

„Wat God bewoog om deze wereld in het aanzijn te roepen? .. Dei voluntas suprema lex". „Het platte utilisme en de zelfzuchtige (?) teleologie der vorige eeuw zijn genoegzaam weerlegd" [9]). „Alle schepsel is dienstbaar aan de verkondiging (bewust of onbewust) van Gods deugden" [10]). „Het woord scheppen kan beide beteekenen, de daad en het product van het scheppen". „In de verscheidenheid is ook de hoogste eenheid" [11]).

1) Brieven v. S. — vert. v. Meijer — p. 273 vg. 199, 204, 275.
2) cf. 399—401.
3) 399. — De Eeuwige Wijsheid speelt m. i. met filosofen en theologanten. Spr. VIII: 31 St. Vert. — Die trinitarische schepping wordt uiteengezet p. 402—8.
4) 510. 5) 411. — De triniteit kon lang over zichzelve nadenken.
6) 412. 7) t. a. p. 8) 413. 9) cf. 413—6. 10) 417—9.
11) cf. al. 12 p. 419—424.

De Geestelijke Wereld § 30. Reeds deze titel laat een dualisme doorschemeren. Er is eenheid van geest en stof. Onderscheiding bedoelt echter deze § niet alleen, scheiding ook. „Naar de H. S. valt de schepping uiteen in eene geestelijke en eene stoffelijke wereld, in hemel en aarde . . . Col. I : 16" [1].

Voor hen die op Engelenverschijningen, in boeken, gesteld zijn, is deze paragraaf verrukkelijk. „Tegenover het materialisme is eene reactie opgetreden in het spiritisme, dat . . . weer voor het geloof aan eene (aparte) geestelijke wereld bij duizenden den weg heeft gebaand" [2]. De geestelijke machten, ook de principes van zonde, Ef. II : 2. VI : 12 [3]) kunnen zeker niet werken op lichamen, zelve geen lichaam zijnde of hebbende of zonder er gebruik van te maken [4].

„Het bestaan der engelen is wijsgeerig niet te bewijzen . . . Maar Leibnitz, Wolf, Schleiermacher en Kant hebben de mogelijkheid ten volle erkend" [5]. Het is ook zeer onredelijk eene onmogelijkheid te stellen die men niet bewijzen kan. Dat wij voor 't zieleleven „eene geestelijke substantie hebben aan te nemen" [6] is eene onduidelijke hypothese, en 't woord substantie sticht hier verwarring, want, gelijk Bourdeau zegt [7] „substantia, de sub stare, c'est ce qui est sous les apparences et reste caché, c'est-à-dire, par définition, quelque chose d'insaisissable et de mystérieux". „De laatste grond voor ons geloof aan de engelen ligt . . . in de openbaring. De Christelijke ervaring als zoodanig leert er niets van", en dit is te bejammeren? En „De naam Engel . . . is in de Schrift geen nomen naturae, maar officii" [8].

Nadat over 't onderscheid onder de goede Engelen is gehandeld, wordt geleeraard: „De eenheid komt daarin uit, dat

1) 424 cf. 438. Dat de *ἀορατα* alleen in de hemelen en de *ὁρατα* alleen op de aarde zouden zijn, is van Paulus niet te vermoeden. — 1 Cor. XV : 46 zal verschijningsorde, niet rangorde zijn bedoeld.

2) 427.

3) Laat nu staan wat 't *του ἀερος* en *ἐν τ. ἐπουρανιοις* is.

4) Bourdeau merkt t. a. p. p. 79 terecht op: de spiritisten (spiritualisten) vermijden het eene definitie te geven van den geest en van zijn werking zonder iets lichamelijks, en in de werkelijkheid ziet men de geesten niet „se produire isolément".

5) 427.

6) ibidem.

7) t. a. p. p. 74.

8) 429 cf. 454—6. „De wolke van getuigen bevat ze ook". Hebr. 12 : 1. 1 Cor. VI : 3 p. 429 genoemd, wijselijk zonder meer; de statenvertaling heeft 't art. *de* vóór engelen gezet.

zij allen geschapene, geestelijke, redelijke — begaafd met verstand en wil — zedelijke wezens zijn" [1]). De leer der beschermengelen en van hun voorbede wordt gecritiseerd [2]). Curieus is 't volgende: „Er zijn wel allerlei trekken van het beeld Gods in de engelen, maar de mensch is alleen het beeld Gods... Nadat de engelen al geschapen waren, zegt God dat Hij den mensch wil scheppen. Gen. 1 : 26" (volgt uit die plaats dat de mensch alleen Gods beeld is of heeft?).

De Engel echter, „hoe sterk en machtig ook, is dienaar in Gods schepping; geen heer der aarde, Hebr. 1 : 14" [3]). Maar die wezens dan, die op hoogstwaarschijnlijk bewoonbare sterren [4]) en planeten daarvan, de hoogste zijn, zijn die daar geen heeren? — Sommigen „hebben de Engelen veranderd in bewoners der planeten.... C. Flammarion, Les terres du ciel, 7 ed. Paris 1881..." [5]). Maar F. denkt slechts aan wezens van geest en lichaam. Trouwens, de menschelijke kennis weet niet en kan niet weten van zulke creaturen die in zóó ontzettende tegenstelling met de aardbewoners leven dat zij alleen geest zouden zijn, en die onderling in twee oneindig ver van elkaar staande soorten op zedelijk gebied moeten worden verdeeld: alleen kwaad, alleen goed. Er moeten ook op en in andere werelden onafzienbare menigten van variaties zijn. Dr. B. erkent zelf [6]) dat zijne „geestelijke wereld" in verbinding staat met zijn wonderlijke godsbeschouwing: er is een aparte wereld van geesten en van wonderen. Een deel van 't geestelijke is wel in wedergeboorte etc. in continuiteit gebleven, maar 't materieele van 't wonderlijke, engelverschijning, wonderbare spijziging enz. zit opgesloten.

Soms is 't onmogelijk te weten wat Dr. B. bedoelt. Engelen zijn er nog, in de gemeente: 1 Cor. XI : 10 [7])!

Indien nu die explicaties die door B. verworpen worden [8])

---

1) cf. 434—445. „Met deze natuur komt hun dienst overeen" 445—451.

2) 447—456.

3) 443, 4 cf. 434, 442.

4) Wellicht kunnen deze door te groote hitte geen „menschelijke" wezens hebben.

5) 427.

6) 428.

7) 437; de vrouw moet gedekt zijn „om de goede engelen niet te mishagen die in de gemeente tegenwoordig zijn; aan booze engelen die anders door de vrouwen verleid zouden worden, valt hier in 't geheel niet te denken". Tertullianus dacht meen ik daaraan, en ook goede hemelsche engelen konden bedoeld zijn.

8) 426, 437.

waren aanvaard, dan zou ook langs historisch-critischen weg veel in den bijbel nabijgebracht kunnen worden, maar het hangen aan de letter bederft evenveel. Giordano Bruno acht de communicatie van andere werelden met de onze niet mogelijk of gewenscht [1]), doch dit is niet juist gezien. Op eigene wijze wordt in de H. S. eene eenvoudige waarheid uitgesproken die in onze dagen schijnt te worden verstaan en in practijk gebracht te zullen worden: 't zoeken naar bewoners als van Mars en 't practiseeren op eenig teeken tot verstandhouding.

16. De stoffelijke wereld. § 31.

„Het verhaal in Genesis is streng monotheistisch, het leert eene schepping uit niets en kent geen eigenlijken chaos" [2]). Het hexaemeron wordt als periodisch verdedigd [3]). „Verschillende pogingen tot verzoening" met de wetenschap worden gecritiseerd; „de ideale theorie, de restitutie theorie, de concordistische, de antigeologische" [4]). „Ook al wilde men, met het oog op Ex. 20 : 11, 31 : 17, het verhaalde in Gen. 1 : 1 en 2 brengen binnen den eersten dag, dan zou daarmede alleen verkregen zijn, dat de eerste dag een gansch ongewone ware geweest" [5]). Het is toch „waarschijnlijk, dat de schepping van hemel en aarde in Gen. 1 : 1 korter of langer tijd (!) aan het werk der zes dagen in vers 3 v. is voorafgegaan" [6]). De geologie is „met deze opvatting zeer wel in overeenstemming te *brengen*" [7]). Voorts worden twaalf bezwaren tegen de geologische perioden ingebracht [8]), te veel om hier te noemen. Het blijkt niet recht dat de door Neumayr [9]) uitgesproken waarheid is verstaan dat juist de geologie al die perioden-vaststelling en de noodwendige verandering daarin, bij nader inzicht, eenvoudig opvat als eene künstliche. De natuur maakt geen perioden. Te veel waarde is toegekend, in onze dogmatiek, aan de catastrophen, zondvloed e. a. [10]), terwijl het uiterst langzame

1) t. a. p. S. 197, 8, maar hij stelt de bewoonbaarheid der hemelbollen 152, 194, 5, 206.
2) II, 457. 3) 458—464, 469—471, 481.
4) 471—8. 5) 479. 6) 478.
7) 481, 2. Aan verschillende bronnen, Elohist en Jahwist, wordt geen woord verspild.
8) 482—9. 9) Erdgeschichte 1890 II, 7, 650—3 cf. Bav. II. 486.
10) 475, 487, 8.

der ontwikkeling althans niet genoeg is geaccentueerd. Onduidelijk is de bewering: „De wording wordt altijd door andere wetten beheerscht dan de ontwikkeling. De wetten van het creatuur zijn niet de regel der creatie en veel minder die van den creator" [1]) M. i. kunnen de wetten in de schepping niet in strijd zijn met die van den creator. De toevallige overeenkomsten der geologie etc. met Genesis I : 3 s. s. [2]) zijn geen bewijzen van inspiratie maar van 't denkvermogen des auteurs, even als dit 't geval is met de idee van nieuwen hemel en aarde welke door de wetenschap, hoewel niet in den bizarren bijbelschen zin, wordt bevestigd.

Over Gen. I : 16 laat 't boek zich op verschillende plaatsen en niet zonneklaar uit: „Ons zonnestelsel is eerst gevormd op den vierden dag" [3]). Dit staat er niet, en men kan uit 't verband alleen „lichtdragers" halen, maar de sterren zijn er bij. De doctor theologiae weet 't maar wil de conclusies niet aanvaarden van zijn eigen bekentenis: „de Schrift spreekt altijd geocentrisch ...." [4]) Nu heet 't helaas! „Er ligt in Gen. I : 16 opgesloten, dat al die duizenden planeten nu eerst op dezen dag werden wat ze voortaan voor de aarde zouden zijn" [5]), 't welk voor B. geen troost mag wezen, want de leer van de lichtsnelheid is geheel buiten beschouwing gebleven. „De kopernikaansche wereldbeschouwing ontmoet bij de Christelijke theologie geen bezwaar" en daarna worden wij onthaald op Kant en Laplace [6]). Dat een van beide „zelfs 't gansche heelal .... draaiend" zou voorstellen, „om zijn eigene as" komt vreemd voor, maar mag van 't planetenstelsel bedoeld zijn, zooals in „Haeckel, Natürl. Schöpfungsgesch. 5te Aufl. 1874. S. 285 f.". Een as van 't heelal is zoo min te denken als een middenpunt daarvan [7]). Dit is vrij zeker, wat Giordano

1) 488.

2) 473, 7—81, 7, 9. O. a. vinden we p. 481: „chemische elementen, insecten, infusiediertjes, bacterien, in Genesis niet genoemd, moeten toch geschapen zijn en dus in het hexaemeron een plaats vinden". (!)

3) 471. Ik kan niet alles behandelen, cf. echter 480.

4) 465.

5) 462.

6) 467, 8. — Nergens is Job XXVI : 7b te vinden.

7) Zoo als in een curieus art. in de Geref. Kerk van 30, VII, 1896, n°. 408 van de zon verklaard wordt dat die 't middelpunt des heelals is.

Bruno stelt[1]): er is in de onmetelijke ruimte geen onderscheid tusschen hoog en diep, rechts en links, voor en achter, maar deze relaties maken wij voor ons.

De merkwaardigste bekendmaking is deze: „Zoo moge de aarde duizenden malen kleiner zijn dan vele planeten; zij is en blijft in ethischen zin het middelpunt van 't heelal, zij is de eenige (!) planeet, geschikt tot eene woonplaats voor hoogere wezens; hier is 't koninkrijk Gods gevestigd, hier ..... bereidt zich God eene eeuwige woning. Wij blijven daarom van deze aarde opwaarts zien naar boven, van waar beide in physischen en ethischen zin de regen en de zonneschijn en de wasdom komen moet, zonder dat wij daarmede in astronomischen zin de plaats van den hemel bepalen of zijne ligging weten in het heelal .... Want al verstoutte zich Lalande om te zeggen. dat hij het gansche heelal had doorzocht en nergens God had gevonden, ... wie God niet vindt in zijne onmiddellijke nabijheid, in geweten en hart, in woord en gemeente, die zal Hem ook niet vinden in het heelal, ... Ebrard, Het geloof aan de H. S. en de uitkomsten van het onderzoek der natuur, Vert. door Dr. A. v. d. Linde. Amst. 1862" ... [2]) — Hier vindt men de eenvoudigste godsdienstwaarheid verbonden met verheerlijking der gemeente. Lalande was gewis een dwaas in den zin van Ps. 14 maar tusschen L. en B. ligt nog veel. Wij verwijten 't onzen doctor niet dat hij niet heeft gesproken van de verhouding van ons zonnestelsel tot 't sterrebeeld Hercules en tot den Melkweg, maar bij 't vervaarlijke dualisme dat er in zijn woorden ligt tusschen stoffelijke en geestelijke wereld [3]), is hij ook met zichzelven in strijd; want 't Koninkrijk Gods is gewis ook onder de Engelen (andere heelalbewoners) gevestigd, Col. I : 20. — Van belang is nog dit: terwijl eerst [4]) beweerd wordt: „Er ligt eene waarheid in de evolutieleer, die ook door de Schrift wordt erkend, Gen. 1 : 2 spreekt dat duidelijk uit (nl. „dat

---

1) t. a. p. S. 186, 't zelfde Flammarion, Hemel en aarde 1892 p. 38, 39.

2) 466 cf. 539.

3) Welk dualisme ook niet wordt opgeheven door de p. 467 terecht gewraakte vereeuwiging van stof en beweging, in zoover nl. niet als dat de materie uit zich zelve niets kan zijn of doen.

4) 469.

[illegible]

„Gemoedsaandoeningen van menschen en dieren", 2e nederl. dr. 1890, het varieeren van huisdieren en cultuurplanten, en de reis van de Beagle [1]) niet worden aangetroffen. Die geheele serie is verschenen reeds vóór 't eerste deel dezer Geref. Dogmatiek, terwijl 't Ontstaan der soorten toen reeds een derde en de Afstamming enz. reeds een vierde nederl. druk had beleefd. Maar *het* belang in dezen is dit: men moet D. zooveel mogelijk uit al zijn boeken leeren kennen, te meer wijl ook in zijn stelsel alles samenhangt [2]).

„De groote verwantschap van mensch en dier is altijd erkend en in het animal rationale uitgedrukt" [3]). Doch of en hoe dit rationale zich ook vertoont bij dieren, kan men leeren bij natuuronderzoekers. — Laat ik ook er de aandacht op vestigen dat de eenheid der wezens, om maar op de aarde te blijven, 't transcendente Gods niet behoeft aan te randen [4]).

„Het onderscheid van dier en mensch is wezenlijk en heeft altijd bestaan, Pfaff, Schöpf. 721. ... Geen apensoort, zooals ze thans bestaat of bestaan heeft kan de stam van het menschelijk geslacht zijn ..." — maar dit beweert ook strikt genomen, niemand. Van de gewilde overgangssoort „is echter tot dusver het geringste spoor niet gevonden. Virchow zeide: .... 1894: Bis jetzt ist noch kein Affe entdeckt worden, der als der eigentliche Urvater des Menschen betrachtet werden konnte, auch kein Halbaffe .... Hettinger. Apol. III. 297" [5]). Het Bis jetzt van V. is behoedzaam. Waarschijnlijk kon de

1) Naar de 9e Eng. uitg

2) Ook is de vertaal-arbeid verrijkt met analogische gezichtspunten aan de sterrewereld ontleend. — Van minder belang is dat B II. 494 van Drummond wordt genoemd: De opkomst v. d. mensch. 1895. Deze geest die in: Natuurwetten in de geestelijke wereld, holl. vert. 1886, niet anders dan zedelijke wereldorde leert, is, als hij bedoelde 't traditioneele Christendom te herstellen, als onlogisch afgewezen door Prof. Kleyn, Theol. Studien, 1887.

3) Bav. II, 496.

4) Descendentie, van dier, mensch, zon, zonnestelsel, wordt verbonden aan zeker getal onafhankelijke soorten, levens of wezensvormen, en schijnt meer vereenigbaar te zijn met God in transcendenten zin; evolutie duidt ontwikkeling aan uit één wezen, één grondstof, maar deze weer uit den immanenten God. De Geest van den mensch schijnt meer door 't transcendente Gods, door middel van descendentie, te worden verklaard; de vaste soorten kunnen daarbij „geschapen zijn"; 't lichaam wordt verklaard uit evolutie Maar hoe men 't ook neme, men komt telkens bij God terecht.

5) 497.

[illegible]

[illegible] 1 Cor. XV : 45—47 [illegible]

[illegible]

[illegible]

Adam 't spreken van de dieren leerde [1]). Er werd van M. M. geen boek aangehaald maar 't is bekend dat deze de edelste, hoogste takken van den taalstam heeft bestudeerd. De darwinist B. Vetter acht de Interjektions- en Wau-wau-Sprache de oudste en uit de dierentaal voortgekomen [2]). Overigens is de taalstudie verbonden, bij den bioloog, met frenologie. Puur potentieel is de taal — ein Lüftchen, en niet meer, reeds bij Herder, Ideeen zur Philos. d. Geschichte d. Menschheit (ed. v. H. Düntzer 1784) II. S. 117. cf. I, 149 s. s.

„De psychologische verklaring van den godsdienst is onhoudbaar, deel I, 208" [3]). Indien men onredelijke eischen aan de psychologie stelt gewis, en 't psychische of geestelijke — 't een vloeit, ook bij den Christen, in 't ander over, in de werkelijkheid — zal immer 't moeilijkst te verklaren blijven. De dogmatiek is echter niet minder machteloos en mysterieus.

„Het beeld Gods is op het standpunt der evolutie niet te handhaven ...." [4]). Doch mocht Dr. B. de potentie wat gunstiger bezien die met millioenen tongen spreekt in wat reeds geworden is, van Gods (immanente) Macht! Die „zuivere potentie, die niets is (?), zooals atomen, chaos, cellen, enz. en die toch alles worden kan" [5]) is te vereenigen met hartelijk geloof aan de eeuwige „alomtegenwoordige kracht Gods" (Heid. Catech. Z. 10) en doet vrij wel den ontwikkelingsgang der wereld verstaan.

Dr. B. volgt, hoewel meer gedétailleerd denzelfden gedachtengang als Devivier S. J. [6]). Maar beide bezien wel den mensch „naar zijne psychische zijde" [7]) zonder het innig verband tusschen ziel en lichaam te doorgronden.

Wat „wilsvrijheid en andere Welträthsel betreft die op oplossing wachten" [8]) — de wilsvrijheid mag door B. niet wor-

---

1) Als Dr. B. meent: de dieren blijven dezelfde, cf. 495, 6, dan mogen zoölogen en physiologen hem onderrichten. Zou hij ten bewijze van Darwin willen hebben dat de ezel sprak als een profeet?

2) Die moderne Weltanschauung u. d. Mensch. 2 Aufl. Fischer, Jena 1896, S. 84. Cf. Powell t. a. p. S. 177 e. e.

3) Cf. 497. 4) 498.

5) 496 cf. 566, 't is dezelfde doctor die den *Λογος σπερματικος* der Stoa vermeldt II, 232.

6) Apologie des Christendoms. Nijmegen 1890, p. 48—97.

7) Uitdrukking van B. p. 497. 8) 497.

den aangenomen of hij is Arminiaan. Een darwinist kan niet aan die vrijheid gelooven [1]). En laat ons 't andere overlaten aan dogmatici.

Bedenken we nog maar dat, als men vele fouten in den Bijbel heeft ontdekt, vergissingen etc., in een „Goddelijk boek", 't niet vreemd is dat een menschelijk stelsel zwakke zijden heeft. Maar men kan met 't oog op de potentie en de verwezenlijking ervan aangaande 't menschdom, 't genus, nog spreken (laat staan nu 't individu en den duisteren Adam): wij zijn van Gods geslacht (Hand. XVII : 28, 29), en — hoe is reprobatie, hellestraf en de ontzettende zonde van „Christenvolken" met de goddelijke afkomst overeen te brengen? Ziedaar een wreed raadsel. Doch 't is niet al te zonderling als F. Brunetière in de Revue des deux Mondes (van 15 Fevr. 1898) verklaart „La doctrine évolutive ne contient rien qui ne se puisse concilier avec les enseignements de l'Eglise". Is de roomsche dogmatiek rekkelijker dan de gereformeerde, de Anglicaan Romanes kon ook sterven, „verzoend met 't kerkgeloof" [2]) a° 1895, maar tegen zijn uitnemend helder boekje: De bewijzen voor de theorie van Darwin, uit het eng. door Spaink, Amst. 1884, zegt dit niets. — Het andere in de § is onbelangrijker dan 't vorige.

18. Het wezen van den Mensch § 31. Het „ligt daarin, dat hij Gods beeld is" [3]). Hierop doorgaande is de § prachtig. Echter, ten opzichte van Christus „met dit verschil, dat wat de Zoon in absoluten zin is, de mensch is in relatieven zin.... Maar zoo is de mensch dan ook in zijne mate beeld en gelijkenis Gods" [4]). En zóó uitgesproken, kan filosoof (monist etc.) en darwinist er zich mede vereenigen; juist: in *zijne* mate, als aardbewoner. Zoo is 't ook 't meest tot Godes eere, dat men bij elkander komt.

Voortreffelijk wordt geschetst welk „verschil van gevoelens over den inhoud van het beeld Gods in de Christel. kerk aanvankelijk heerschte" en ook in den nieuweren tijd [5]). Doch daar draait Dr. B. den evolutionist den rug toe. „Het behoeft geen betoog, dat de H. S. tegen deze leer der evolutie lijn-

1) Cf. Vetter t. a. p. S. 99. 2) Bavinck II, 493.
3) 508. 4) 511. 5) Cf. 511—7.

recht overstaat". Wederom zijn er „geen rechtstreeksche historische bewijzen voor den dierlijken toestand der menschen, gelijk zich de evolutie dien denkt"[1]). Maar ach er *zijn* menigten van verdierlijkte christenen! Doch in ernst: vloeien de dagen van Gen. I en II niet ineen door schemering en nacht, zijn de Godsuitspraken „er zij" — niet één in de godsgedachte? „De godsdienst heeft een eigen, oorspronkelijk principe in den mensch; .... het zedelijk leven of de zedelijke aanleg is sui generis en sui originis, Hoekstra Wijsg. Godsd. I. 1. v. 14, 213 v. enz. Maar (de) positie tusschen creatie en evolutie in is een onhoudbaar standpunt". „Om één wonder (dat der triniteit?) te ontgaan, moeten vele wonderen worden aangenomen"[2]). Hier weet men van verbazing niet wat men leest want de creatie is gewis nooit een wonder genoemd.

Maar wat zal 't baten langer te redeneeren over dit onderwerp, daar Dr. B. zich aanstelt alsof de aarde „'t middenpunt" van 't heelal ware. — De polemiek tegen Rome in deze materie bevat veel waars[3]). Conclusie is: „De mensch draagt of heeft het beeld Gods niet maar hij *is* het"[4]). „Geest is de mensch, omdat .... de adem des levens hem werd ingeblazen door God, Gen. 2:7 .... omdat hij, .. desnoods ook zonder een lichaam kan bestaan"[5]). Dit is kras. — Het beeld Gods openbaart zich (ook) „in de deugden van kennis, gerechtigheid en heiligheid, waarmede de mensch terstond geschapen werd". „Hij is terstond physisch en ethisch volwassen geschapen"[6]), Ook het lichaam behoort tot het beeld Gods, en „de onsterfelijkheid bestond bij Adam in het posse non mori, in geval van gehoorzaamheid". „Niets is in den mensch van het beeld Gods uitgesloten (ook door de zonde dus niet)". „Adam, de zoon van God, was een type van Christus"[7]).

De bestemming van den mensch, § 34 is nu wel te bedenken. „De eerste mensch is ψυχη ζωσα, ψυχικος, ἐκ γης χοικος

---

1) Naar de evolutie toch moest de meening leiden „dat de status integritatis alleen kinderlijke onschuld inhield bij den als volwassene — 515 — geschapen Adam" (met la barbe à la parisienne). 513, 4.

2) 514, 5. 3) 517—535. 4) 535. 5) 537.

6) 539—541. „De mensch heeft een πνευμα, maar *dat* πνευμα is psychisch georganiseerd ..." 541.

7) Cf. 541—5. Niet de engel maar de mensch is beeld Gods 542.

maar de tweede .... is — Christus — πνευμα ζωοποιουν, πνευματικος, ἐξ οὐρανου" [1]). Dit ἐξ οὐρανου is zooveel als: in oorsprong uit den God van 't universum, God meer in transcendenten zin. Er werd „door allen erkend, dat Adam het hoogste *nog* niet bezat. In het proefgebod, de kiesvrijheid, ... lag dit van zelf opgesloten" [2]). — Over de Verbondsleer, werk en genadeverbond, wordt breedvoerig gehandeld [3]). Het praeexistentianisme van Pythagoras wordt terecht veroordeeld [4]). — Traducianisme en creatianisme worden vergeleken, aan 't laatste de voorkeur gegeven, maar de conclusie is: non liquet [5]). — Jac. III : 9 wordt hier niet behandeld, 't is alleen verstaanbaar in Adam. — Indien „de ziel potentieel in het zaad .... begrepen is, (dan is dit) materialisme" [6])! Waarom 't traducianisme alleen bij de Lutherschen ingang vond wordt verklaard uit van de Gereformeerde verschillende onvolledige opvatting van het wezen en de bestemming van den mensch [7]). Wordt de bestemming van den mensch gelegd in het „eeuwige leven" [8]), met geen woord wordt gewag gemaakt [9]) van Rom. VIII : 19—22 en dergelijke die een paardenzaligheid leeren op aarde, al wordt geen tijd en duur bepaald. Intusschen hebben de reeds gestorven dieren er niets aan gehad, want „opstanding" derzelve wordt misschien in de Schrift nergens bedoeld. Bourdeau [10]) duidt treffend aan dat wegens de eenheid der dingen zelfs aan planten en steenen personeele onsterfelijkheid moest worden toegekend, en haalt filosofen van dit gevoelen aan. Zoo komt men van 't een tot 't ander. Onsterfelijkheid mag postulaat wezen van geloof, maar in eene dogmatiek moet logisch verband heerschen. — Van het Darwinisme wordt nu niet meer gerept. — De toestand van den hedendaagschen mensch geeft meer licht dan 't dogmatiseeren. In Rusland [11]) leven nog ± 70 millioen gedoopten „die niet kunnen lezen en schrijven".

---

1) 545, 6. 2) 549. 3) 551—564.

4) 564—7. Idem — dat van Julius Muller. Theol. Studiën. 1898. n°. 1 en 2.

5) 565—7. 6) 566. 7) 567—571. 8) 570, 1.

9) Misschien in Bd. III later. — Cf. Fay, uitvoerige comment. in Langes Bibelwerk, 2e Aufl. v. Rom. br. v. 1868.

10) t. a. p. p. 138—151.

11) Prov. Gron. Cour. n°. 461. Avondbl. c. van 14 Maart 1898, door een goed waarnemer.

Dáár is in zake van godsdienst — dat struikelblok (?) voor Darwin — slechts onmerkbare overgang van naäperij tot nabootsing, tot nadenken, tot zelfstandig gelooven — indien dit onder de zoodanigen is. — De questie des Geestes is de moeilijkste voor biologen, vooral van genieën, maar deze beleden soms hun armoede en staan niet buiten hun omgeving De questie des doods is de lastigste voor den dogmaticus. De geologie leert dat de dood onder de dieren moet hebben geheerscht lang vóór „Adam". Gewis is de dood *ook* „bezoldiging der zonde", Rom. VI : 23, maar zonde is èn schuld èn bederf — en dit laatste door de heele natuur heen [1]). — Ten slotte wijzen wij er op dat 't Darwinisme religieusen onder zijn aanhangers telt. Trouwens, wat de evolutie aan 't gebed zou kunnen schaden waarin de ziel zich tot (den transcendenten [2]) God opheft, is niet te begrijpen: ware godsdienst is noch stelsel noch dogmatiek.

IJzendoorn, 29 Juli 1898. J. R. VAN KOOIJ.

1) Flammarion schijnt de onsterfelijkheid der „ziel" niet onmogelijk te achten, De Wereld vóór de Schepping van den mensch (door Goudsmit 1895?) p. 600.

2) Vg. mijn noot 4) op p. 598. Daar is desc. in grammaticalen zin gebruikt en in dien der conventie vóór 't optreden der evolutieleer. Sinds echter wordt 't door niet-darwinisten zoowel als door Haeckel bijv. in zijn Anthropogenie als synoniem van evolutie gebezigd. — In 't streven van de evolutie ligt eigenlijk dat zij tot ascensio wordt.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Grundriss der evangelischen Ethik. Zur Gebrauche bei akademischen Vorlesungen. Von Dr. HERMANN SCHULTZ. Zweite, erweiterte Auflage. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1897. — Preis Mk. 2,40.

Grundriss der christlichen Ethik. Von Lic. Theol. F. C. KRARUP. Autorisierte Uebertragung aus dem Dänischen von M. phil. Carl Küchler. Freiburg i/B, Leipzig und Tübingen. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1897. — Ladenpreis Mk. 3.

Twee nieuwe werken over Christelijke Moraal, waarvan de inhoud spoedig doet zien, dat er geoefende mannen van het vak aan het woord zijn: de eerste is hoogleeraar te Göttingen, de ander een Deensch licentiaat, tot het houden van academische voorlezingen gerechtigd. Beiden leveren, volgens de titels, eene schets (Grundriss), die bij den tweede 226 goed gevulde octavo-bladzijden beslaat, bij den eerste 140 dito-bladzijden, meestal voor een groot deel gevuld met „Beweisstellen aus der Schrift und den Bekenntnissen (*Vorrede*)". Het eerstgenoemde werk laat zich gemakkelijk lezen, daar het zich onderscheidt door duidelijken betoogtrant en helderen stijl; het andere laat in dit opzicht te wenschen over, ondanks de verbeteringen door den vertaler, blijkens zijn *Vorwort*, in den periodenbouw aangebracht. „Ich glaube — zegt hij — damit dem vom Verfasser mit diesem Werke beabsichtigten Zwecke entgegengekommen zu sein, indem ich so ein leichteres Verständnis des Textes zu fördern strebte". Beide werken hebben reeds hunnen weg gevonden: het eerste verscheen nu als „zweite,

erweiterte Auflage", en het andere heeft in Duitschland, volgens getuigenis des vertalers, „bereits im dänischen Originale von seiten berufener Kritiker vollste Anerkennung erfahren". En toch! Telkens doen beide auteurs mij gevoelen, dat ik niet tot hunne Theologische geestverwanten behoor, noch kan behooren.

Dr. Schultz staat op een eigenaardig kerkelijk-dogmatisch standpunt. Hij begint met de verklaring: „Die christliche Ethik ist unauflöslich mit dem Glauben an die Offenbarung Gottes in Christus, also auch mit der Dogmatik, verbunden (S. 1)." Doch hij voegt er waarschuwend bij: „Die Ethik ruht sowenig auf der Dogmatik, wie die Dogmatik auf der Ethik; sondern beide ruhen auf der Apologie oder Principienlehre des Christenthums (S. 2)". De principiënleer, waarmee de Ethiek moet aanvangen, heeft „1. *a.* die in der Schöpfung gesetzte Möglichkeit der christlichen Persönlichkeit, *b.* ihre in Christus hergestellte Wirklichkeit zu schildern; 2. das als Befriedigung des Suchens der Menschen nach dem wahren Gute sich im Christenthum offenbarende höchste Gut, das Himmelreich und seine (l. Gottes) Gerechtigkeit, zu beschreiben (S. 10)". De onderwerpen, waarmee de philosophische en de theologische Ethieken zich bezighouden, „werden im Wesentlichen die gleichen sein, wenn auch die theologische Ethik einige Gebiete behandelt, die ausserhalb der christlichen Kirche nicht verständlich wären. Dennoch unterscheiden beide Disciplinen sich grundsätzlich von einander. *a.* Die philosophische Ethik kennt als ethisch Subject nur den Menschen, insofern er ein der Natur Zwecke setzendes Vernunftwesen innerhalb der menschlichen Gemeinschaft ist. Die theologische Ethik den Christen, als ein mit göttlicher Kraft ausgestattetes, ein göttliches Ziel verwirklichendes Glied des Gottesreiches Jesu Christi. *b.* Die Sätze der philosophischen Ethik sind nach Form und Inhalt autonom. Sie suchen ihren Beweis nur in dem Wesen der Vernunft selbst, wie sie der Natur Gesetze giebt und ein Gemeinschaftsleben des Menschen postulirt. Die Sätze der theologischen Ethik sollen sich freilich ihrem Inhalte nach ebenfalls als der Ausdruck einer unmittelbaren persönlichen Gewissheit erweisen. Aber ihrer Form nach sind sie heteronom. Sie haben sich an Schrift und Kirchenlehre als christlich und

kirchlich zu erweisen und gründen sich auf die Auctorität Christi (SS. 3, 4)". — „Alle Aussagen der theologischen Ethik haben sich an der heiligen Schrift zu rechtfertigen. Aber bei der engen Verbindung der ethischen Aussagen der Bibel mit den Bedürfnissen, Anschauungen und Gefahren einer vergangenen Zeit ist der Schriftbeweis in der Ethik noch sorgfältiger zu erwägen, als in der Dogmatik. Das Alte Testament bietet uns die Geschichte der werdenden christlichen Sittlichkeit und damit die Bedingung für das richtige Verständniss dieser selbst. Aber unmittelbar für die christliche Ethik kann es als Beweis überhaupt nicht benutzt werden. Auch das Neue Testament lässt nicht bloss Vollständigkeit der Fragestellung und wissenschaftlich-einheitliche Behandlung des ethischen Stoffes vermissen. Sondern es ist offen zuzugeben, dass eine treue geschichtliche Darstellung der N. T. Sittlichkeit sich mit der Ethik der evangelischen Kirche unserer Zeit nicht einfach decken wird. Auch das Zurückgehen auf die Lehre Jesu und das Verweisen auf seine „Nachfolge" würde, in äusserlicher Weise vorgenommen, nicht gegen eine sittlich-einseitige Beurtheilung weiter Lebensgebiete (Eid, Besitz, Familie, Recht) schützen. Der Herr stellt in der Bergpredigt nicht juristische Gebote auf (NB. Dit mag Tolstoï zich aantrekken), sondern er prägt gegenüber der herkömmlichen „Gerechtigkeit" die neue Gesinnung in seinem Reiche absichtlich in grossartiger Paradoxie den Hörern ein. Solche (en meer andere) Worte eignen sich nicht zu äusserlicher Anwendung bei der Feststellung der christlichen Pflicht. Und ein Vorbild kann uns Christus nur für die göttliche Gesinnung sein, in der er sein einzigartiges Werk gethan hat. Er ist nicht Vorbild und Beispiel, sondern Urbild und Ideal der christlichen Sittlichkeit. Nicht ihm nachzuahmen, sondern sein Leben in uns Gestallt gewinnen zu lassen, seinen Geist aufzunehmen und wirkzam zu machen ist die sittliche Aufgabe des Christens (SS. 4—6)". — „In der Ethik wie in der Dogmatik ist Christus nicht unter dem Schema des Vorbildes oder des Lehrers, sondern als persönliche Offenbarung des göttlichen Zwecks Gegenstand theologischer Aussagen, also nach seiner Gottheit, nicht nach seiner besonderen geschichtlichen Aufgabe und Lebensführung. Er ist das Princip der christlichen Ethik. Sein Geist

wird angeeignet als die Einheit der christlichen Gesinnung, die sich in der unermesslichen Fülle der Aufgaben und Kräfte zu entfalten hat (SS. 40, 41)". — Nog zij aangestipt wat hij, met het oog op de verschillende kerkelijke Belijdenissen, zegt: „So muss jede Darstellung der christlichen Ethik dieselbe in confessioneller Ausprägung bieten". Maar vermits hij het verschil tusschen die Belijdenissen „viel mehr in der Verschiedenheit des sittlichen Ideals, als in dogmatischen Abweichungen, begründet" acht, voegt hij er bij: „Aber nicht ihre (der chr. Ethik) einzelnen Aussagen, sondern die Grundsätze, die sie geltend machen, kommen entscheidend in Betracht (SS. 6—9). Hiertoe bepaalt zich het kerkelijke van zijn standpunt; want S. 127 zegt hij: „Weder dogmatisch, noch ethisch ist die „reine Lehre" und die Zustimmung zu ihr das Kennzeichen der Zugehörigkeit zur Kirche, sondern das Evangelium und sein Bekenntniss. Dieses kirchliche Bekenntniss wird darum in Wahrheit nicht in Lehrformel abgelegt, sondern im religiösen Handeln selbst".

Het standpunt van Lic. Krarup is dogmatisch, zonder kerkelijk aanhangsel. Hij eerbiedigt de Kerk, maar verlangt niet, dat onze meeningen in alle opzichten met de kerkleer zullen overeenstemmen (S. 222). Gevraagd naar de bestemming van zijn werk, antwoordt hij in het *Vorwort.* „Was sind wir zu glauben gezwungen, um in vollen Sinne leben zu können? Dies ist die Frage. Ihre Beantwortung nimmt man von kirchlicher Seite zu leicht, wenn man als von vornherein gegeben ansieht, das Aufgeben der christlichen Religion müsse ohne weiteres ein schlechtes und niedriges menschliches Leben mit sich führen. Hiergegen spricht nicht nur die Erfahrung, sondern wir haben namentlich in neuerer Zeit verschiedene ethische Systeme erstehen sehen, die bestimmt nachzuweisen gesucht haben, dass eine volle Anerkennung der idealen Werte des Lebens keineswegs auf religiöser Voraussetzungen zurückzuweisen brauche. Es ist darum das Verhältnis zwischen Moral und Religion, das zu erneuter Behandlung aufgenommen werden muss, und dies besonders in dem Sinne, dass man erkennt, dass wir mit dem Ausgangspunkte in der Moral die Religion mit zu nehmen genötigt werden. Als ein Versuch, dies nachzuweisen, ist auch die folgende Darstellung zu be-

trachten". Bij dit *Versuch* wraakt hij de Psychologie, als de wetenschap, die tusschen de verschillende verschijnselen van ons zieleleven eenen natuurlijken samenhang aanneemt, waardoor het éene het andere bepaalt; terwijl hij in het zedelijk gebod geene andere dan eene volstrekt onafhankelijke (unbedingte), dus ook niet in onze hoogere natuur gegronde, noodwendigheid erkent (S. 15). Bijgevolg weigert hij de Moraal „auf die Psychologie zurückzuführen", en verzaakt hij in zijn betoog elke psychologische verklaring, waarvoor nu dialectische analyse in de plaats komt. Tot kennismaking met de wijze, waarop hij het begrìp van het zedelijke en het verband tusschen godsdienst en zedelijkheid beredeneert, diene eene beknopte schets van den gang zijner gedachten over deze onderwerpen (in zijne *Einleitung*). „Es ist die eigene Bestimmung des Menschen, und nichts Anderes, in der die Handlung ihren Ursprung hat. Wenn man hiernach zwischen den wesentlichen Bestandteilen scheiden will, welche erforderlich sind um eine eigentliche Handlung aus zu machen, so kann man folgende drei Punkte hervorheben. 1. Es muss ein Ziel vorhanden sein. 2. Es muss ferner ein Beweggrund (Motiv) vorhanden sein. 3. Es muss endlich eine Wahl vorhanden sein. Durch diese drei Punkte ist das Wesen der Handlung vollkommen bestimmt. Die Handlung als solche ist ein innerer Akt. Es ist die Wahl, was die Seele der Handlung ausmacht. Wenn also der Begriff des Sittlichen oder des Moralischen, womit das für das menschliche Handeln Eigentümliches bezeichnet wird, bestimmt werden soll, so kann er im allgemeinen nur als das durch den Menschen selbst Bestimmte definirt werden. Es sind die Begriffe Freiheit und Zurechnungsfähigkeit, Verantwortlichkeit und Schuld, die hiernach in ihrem vollen Umfange anerkannt werden müssen, aber doch zugleich in einer solchen Weise, dass es allein praktische Thatsachen seien, als welche sie gegeben sind. Die Moral ist eine praktische Wissenschaft, und diese Eigentümlichkeit wird sie niemals verleugnen; sie geht zurück auf den menschlichen Willen, aber sie geht nicht über diesen hinaus. Im weiteren Sinne muss der Begriff des Sittlichen dasjenige bezeichnen, was dem menschlichen Willen zuzuschreiben ist, wenn sich dieser in freiem Gehorsam vor dem unbedingten Gebote auf Grund des-

sen eigenen inneren Wertes beugt. Das sittliche Handeln besitzt seine Eigentümlichkeit darin, dass es nicht auf ein äusseres sinnliches Ziel gerichtet ist. Es ist das eigene innerste und übersinnliche Wesen des Menschen, das durch das Gebot als das gebietende Gesetz für seine niedere sinnliche Existenz auftritt: hierin ist die Erklärung für die eigentümliche Macht, die das Gebot ausübt, gegeben. Eine jede Verpflichtung enthält ein Gebundensein; wenn die Freiheit nicht die vollkommene Willkür sein soll, wird sie stets eine Abhängigkeit in sich enthalten. Wir sind beständig durch das Gebot gebunden, wir werden niemals vom Gesetze befreit sein. Aber damit bekennen wir, dass dasselbe Teil an uns hat; und damit gehören wir einer Welt von derselben Beschaffenheit wie das Gesetz selbst an, also einer übersinnlichen Welt. Auf diese Weise werden wir von der Moral auf die Frage nach der Religion hinübergeleitet. Wir müssen sagen, dass Religion ein Verhältnis zu einer übersinnlichen Macht sei, der man sich untergeben und verpflichtet fühlt. Während die Moral nur einen Hinweis auf die übersinnliche Welt als eine solche in sich schliesst, die eine Forderung an den einzelnen Menschen stellt, suppliert die Religion diesen Hinweis durch eine Vorstellung von der übersinnlichen Welt als derjenige die zugleich die deutliche und vollkommene Macht über die gesammte äussere Welt besitzt. Diese Macht, auf welche die Religion zurückweist, ist Gott, und die Religion ist daher die Wahre, welche Gott als den reinen sittlichen Willen oder als die reine übernaturliche (*Sic.*), persönliche Macht auffasst. Nicht ein unklares und unbestimmtes Gefühl, das auf das bloss Unendliche gerichtet is, bildet die Grundlage für das Bild Gottes. Nein, es ist das sittliche Bewusstsein des Menschen das ihm die Wirklichkeit eines heiligen und mächtigen göttlichen Willens aufzwingt. Nur auf persönlichem Wege kann man zu dem lebendigen Gotte gelangen, der selbst die vollkommene Persönlichkeit ist. Es ist die christliche Religion, welche dieses Bild Gottes erst zur Geltung gebracht hat. Das sittliche Handeln, wenn es durchgeführt werden soll, kann der Stütze der Religion nicht entraten. Aber wenn so die teilweise Abhängigkeit der Moral von der Religion dargestellt ist, darf doch gleichseitig nicht vergessen werden, dass ihre Selbständigkeit be-

ständig aufrecht erhalten werden muss. Nicht erst als Christen, sondern überhaupt solange wir Menschen sind, besitzen wir die erste und entscheidende Bedingung für ein sittliches Handeln, nämlich den inneren gebietenden Beweggrund". Op deze wijze toont hij aan, hoe „wir mit dem Ausgangspunkte in der Moral die Religion mit zu nehmen (*Sic*) genötigt werden". Hieraan beantwoordt hij zelf als dogmaticus. De godsdienst is hem eene zaak van openbaring, in bovennatuurlijken zin, met inbegrip van eene leer, die tot verstaanbare onthulling van het anders onoplosbare diepste levensraadsel dient (S. 22). In Jezus van Nazareth vereert hij Gods eeniggeboren Zoon, door wien alleen ons „die Offenbarung Gottes zu teil wird"; een wezen, „in dessen Leben das vollkommene sittliche und religiöse Ideal für alle Menschen und alle Zeiten in einzelnen ausgeprägt ist" (SS. 50, 69). Ook weet hij in de Moraal eene plaats te geven aan de vergeving van de zonden door Jezus Christus (SS. 49 flgg.) en aan het eeuwige leven door Jezus Christus, in verband met zijne opstanding uit de dooden (SS. 90 flgg).

Vergelijken wij Schultz en Krarup met elkander, dan zou ik zeggen: wat den vorm aangaat levert de eerste een systematisch ontwikkeld overzicht, de tweede een dialectisch georganiseerd systeem; wat den inhoud aangaat dogmatiseeren beiden.

Hunne Ethiek wordt doorloopend beheerscht door de idee van het Koninkrijk Gods, als het hoogste goed. Tot haar worden alle zedelijke begrippen, ook een geheel deugden- en plichtenstelsel, herleid. Krarup noemt die idee „den umfassendsten christlichen Grundbegriff (S. 28)", en Schultz zegt: „Aus der Idee des Reiches Gottes als des höchsten Gutes ergeben sich alle Grundgedanken der christlichen Ethik von selbst (S. 36)". Het Evangelische begrip van 's menschen zedelijke waarde, als kind Gods, geraakt aldus op den achtergrond, zoo niet verloren. Volgens Krarup zijn wij Gods kinderen „durch Adoption", en ligt in onze betrekking tot het Godsrijk onze beteekenis als zedelijke wezens (SS. 50, 121 flg). Schultz spreekt van ons gemeenschappelijk en tot gemeenschap leidend doel als broeders, „die zu Gottes Kindern bestimmt (*Sic*) sind (S. 38)". Bij deze zienswijze speelt dogmatiek hun parten; want zij vindt geenen steun in de prediking van Jezus.

Moet, volgens hem, de Christen Gods Koninkrijk en gerechtigheid zoeken, d. i. trachten te verwerven, als zijn hoogste goed (Matth. 6 : 33), en stelde hij voor den ingang in dat rijk, als vereeniging gedacht, het doen van den wil des hemelschen Vaders tot volstrekte voorwaarde (Matth. 7 : 21), dan moet, naar mijn oordeel, de idee van dat rijk niet, als uitgangspunt, de Moraal beheerschen, maar in haar opgenomen worden, als voorstelling van de vrucht eens levens aan Christelijke plichtsbetrachting toegewijd. De idee van het Godsrijk was oorspronkelijk Joodsch: de term komt voor in het Apocriefe boek *Sap. Sal.* 10 : 10. Daarbij dacht de Jood aan eene algemeen geëerbiedigde heerschappij van zijnen Jahwe, in theocratischen zin. De Christelijke bede: „Onze Vader, die in de hemelen zijt, Uw koninkrijk kome!" zou geenen zin hebben, tenzij er werd bedoeld de heerschappij van God, als den hemelschen Vader, in het menschenhart. Eerst aan dit Godsbegrip ontleent de idee van het Godsrijk haar Christelijk gehalte. Ook treedt hiermede het begrip van onze zedelijke waarde, krachtens Gods vaderlijke betrekking met ons, weer op den voorgrond, niet zonder belang voor ons practisch leven. Als kinderen Gods zijn wij met elkander *verwant* (affinitas); als burgers van Gods koninkrijk hebben wij met elkander *gemeenschap* (societas). Het ideaal eener menschelijke samenleving vereischt, dat aan het intieme verwantschapsgevoel de voorkeur worde gegeven.

Wat is toch het rechte, historisch gegronde, begrip van eene *Christelijke* — door Schultz ook *Evangelische* genoemde — Moraal?

Sommigen meenen, dat het antwoord op deze vraag moet gezocht worden door het nagaan van de historische ontwikkeling der zedelijke ideeën in de Christenwereld, ook door het vergelijken van die godsdiensten waarmee het Christendom in aanraking is gekomen: dan zal moeten blijken, wat het wezen, het bestendig kenmerkende des Christendoms, of meer bijzonder het eigenaardig, karakteristiek-Christelijke uitmaakt. Hiertegen zeg ik, met woorden van Krarup: „Auf diese Weise findet man nur, was meist gegolten halt, aber nicht, was allezeit gelten muss (S. 16)". Anderen willen de Christelijke zedeleer ontleend hebben aan de zedelijke bewustheid van waardige, uitnemend ontwikkelde Christenen. Maar op deze wijze blijft

het nog, in weerwil van derzulken achtbaarheid, de vraag, „was allezeit gelten muss". Krarup redeneert eerst Religie en Moraal bij elkander en dekt dan den inhoud zijner Moraal met eene dogmatiek, gevormd naar ideeën der schrijvers van het N. T. Alsof in deze ideeën de juiste toetssteen voor het karakteristiek-Christelijke gelegen ware! Schultz eischt voor eene Christelijke Moraal overeenstemming met de Schrift, in casu het N. T. Inderdaad een gewaagde eisch! Al zondert hij uit wat dáar behoort tot voorstellingen, toestanden en verhoudingen, die voor ons geen bestand meer hebben, en al maakt hij onderscheid tusschen letter en geest (S. 5), toch stelt hij dan het karakter der Moraal afhankelijk van geschriften, die, ondanks het dogme van hunne eenheid, ook in zedelijke beschouwingen niet altijd één bevonden worden. Vergelijken wij bijv. de Paulinische brieven met de Synoptische Evangeliën: welk een belangrijk verschil! Dáar is geloof, als vertrouwende overgave aan God, de zedelijke levensbron (Rom. 1 : 17; 4 : 3; Gal. 3 : 11), híer een rein hart (Matth. 5 : 8, vgl. 12 : 35). Dáar worden wij Gods kinderen door het geloof (Gal. 3 : 26; 4 : 5), híer zijn wij het van Godswege onmiddellijk (Matth. 6 : 9). Dáar is de zonde eene Gode vijandige gezindheid (Rom. 8 : 7), hìer eene kranke gesteldheid des harten (Matth. 11 : 5; 15 : 19). Dáar vernemen wij eene genade- en eene verzoeningsleer, die híer gemist worden. Dáar is het Christendom een „verlossingsgodsdienst", híer niet *een godsdienst*, maar *godsdienst*, tot zedelijke vorming of heiliging van den mensch als Gods kind (Matth. 5 : 45a). Dáar stuit ik op eene zalvende sanctie van den onderdanigen staat der gehuwde vrouw en van de slavernij (Eph. 5 : 22—24; 6 : 5—8), die niet strookt met de híer gehuldigde zedelijke waarde van ieder mensch, hetzij man of vrouw (vgl. Matth. 19 : 4, 5). Aan welke zijde moeten wij, indien wij dit verschil erkennen, als Christenen ons plaatsen? De Christelijke cultuur, waartoe wij behooren, is, volgens de geschiedenis, vóor nu bijna 1900 jaren aangevangen: wordt er ook bij haren aanvang iets gevonden, dat ons licht geeft? Kan hier het vierde Evangelie, om zijn geestelijk karakter, geenen dienst doen, in de drie eerste Evangeliën bezitten wij eene werkelijke traditie omtrent den persoon en de prediking van Jezus als den Christus. Maar zijn de mededeelingen dezer traditie te ver-

trouwen? Geeft zij de historische werkelijkheid, ook de eigen uitspraken van Jezus weer? Is het niet zoogoed als ondoenlijk, dienaangaande iets met zekerheid uit te maken? Al moge dit zóo zijn, toch is er wel iets betrouwbaars te ontdekken; o. a. treft mij in diezelfde traditie eene tweevoudige opmerkelijke bijzonderheid. In Matth. 22 : 37—39 — waar wij lezen: „Gij zult liefhebben den Heer uwen God, met geheel uw hart en met geheel uwe ziel en met geheel uw verstand. Dit is het eerste en het groote gebod. En het tweede, daaraan gelijk, is: Gij zult uwen naaste liefhebben als u zelven. Aan deze twee geboden hangt de gansche Wet en de Profeten" — vind ik twee, op zich zelve staande, teksten uit het O. T. (Deut. 6 : 5 en Lev. 18 : 19) op geheel oorspronkelijke wijze in een allernauwst verband bijeengevoegd. En vraag ik, waarin dat „liefhebben" bestaat, dan ontvang ik het antwoord in de even oorspronkelijke voorstelling van God als den hemelschen Vader, wiens kinderen wij zijn (Matth. 5 : 45; 6 : 9). Er wordt dus eene liefde bedoeld, zooals zij jegens God en menschen nog nooit was begrepen, van den innigsten, meest zedelijken aard, een zich-geven. Waarlijk van den prediker, dien wij hier hooren, mag getuigd worden: „Nooit heeft een mensch alzoo gesproken, gelijk deze mensch!" In het O. T. heet Jahwe *vader*, als verwekker, verzorger, beschermer, verlosser, leidsman, weldoener (Deut. 32 : 6; Ps. 68 : 6; 89 : 27; Jes. 63 : 16; 64 : 8; Jer. 3 : 4, 19; 31 : 9; Mal. 1 : 6); ook wordt hij bij eenen *Vader* vergeleken als ontfermer (Ps. 103 : 13) en als opvoeder (Spr. 3 : 12). Is er sprake van Jahwe's *liefde* jegens Israël, dan beteekent dit, dat hij hen had voorgetrokken, uit eigen beweging in zijne uitsluitende of bijzondere gunst opgenomen (Deut. 4 : 37; 7 : 8, 13; 10 : 15; 28 : 5; Hos. 9 : 15; 11 : 1; 14 : 5; Mal. 1 : 2). Hij, de Heilige Israël's (Jes. 43 : 3), is een hartelijk god voor zijn volk (Jes. 49 : 15); maar aller menschen vader, in den intiemsten zin, zooals de God des Evangelies, is hij niet. De liefde van eenen vader, die zich geeft, die den verloren, maar boetvaardig terugkeerenden zoon „toeloopende om den hals valt en kust (Luc. 15 : 20)", behoort niet tot de trekken van Jahwe's beeld. De liefde tot Jahwe bestond voor Israël eenvoudig in het van harte doen wat zijne Wet gebood; en hunne liefde tot den naaste bepaalde zich tot goede be-

handeling van den volksgenoot en van den vreemdeling, die, met inachtneming van zekere voorwaarden, in hunne poorten verkeerde.

De quaestie over de „historiciteit" van Jezus, van zijnen persoon en zijn leven, laat ik rusten, omdat zij tot mijn onderwerp niets afdoet. Voor mijn doel is het voldoende, dat ik op iets feitelijks kon wijzen; want „facts are stubborn things" (Whately). En vermits dit feitelijke, dat oorspronkelijke, welks auteur ik Jezus blijf noemen, van den beginne als aanknoopingspunt voor het Christelijk leven gold (1 Joh. 4 : 8; vgl. Rom. 13: 8—10; 1 Cor. 13), zoo moet het ook, naar zijnen inhoud, gelden als het groote beginsel, waarin de zedelijke idee van Jezus — liefde, in heiligen zin — vervat is. Dan uit zich deze idee in al die bijzondere normatieve eischen — practische regelen — waarmee, volgens Jezus' prediking, dat beginsel voor zijne toepassing is opgetreden. In het één en ander ligt de maatstaf ter bepaling van het gehalte, waardoor ons zedelijk leven zich moet onderscheiden; het algemeen geldende richtsnoer voor 's Christens zedelijke bewustheid. Daarom blijf ik ook, voor de behandeling van de Christelijke zedeleer, de methode handhaven, die ik in mijne „Schets" gevolgd ben: herleiding van het ons betamend zedelijk leven tot de beginselen (Grundsätze) van Jezus; hierbij mag, omdat het Christelijke tevens de innerlijke menschennatuur raakt, psychologische waardeering niet ontbreken. De wijze, waarop die beginselen door de Christenheid, reeds door de schrijvers van het N. T., zijn aanvaard, behoort tot de „inwendige geschiedenis des Christendoms".

Beweren sommigen (met Rothe), wat het eigenaardig Christelijke aanbelangt, „dat het Christendom het allerveranderlijkste is, en dat dit tot zijne aanbeveling strekt", dan durf ik nu deze bewering, ten minste zoo algemeen gesteld, onwaar verklaren. Zij moge gelden van het Christendom der kerkhistorie, maar treft niet dat Christendom, dat, gelijk wij gezien hebben, feitelijk berust op een materieel beginsel, op eene zedelijke idee, die zich door hare oorspronkelijkheid nog zeer duidelijk in de Synoptische traditie laat onderkennen. Dit Christendom is zoo weinig, in de etymologische beteekenis des woords, karakterloos, dat het door die idee voorgoed een bepaald,

onveranderlijk karakter draagt, als godsdienst der liefde, door welks macht onze genezing van de zelfzucht, van de zonde, verzekerd is. In dit zuiver-menschelijk karakter is het uit zijnen aard wereld-godsdienst, past het bij elke cultuur, om haar met een heiligend element te bezielen. Waar het opgenomen wordt en geene belemmering ondervindt, werkt het gelijk een zuurdeesem, dat alle soorten van meel doortrekt. Hierin bestaat zijne heerlijkheid. Wat het Christendom historisch — in zoover het uit de verbintenis tusschen den Grieksch-Romeinschen geest en den geest van Israël gegroeid is te achten — mag geworden zijn, het behoudt ten allen tijde in het groote beginsel van Jezus zijne hoogste waarde voor de menschheid. In hoc principio vincet! Al bewijst de Ethische arbeid der heeren Schultz en Krarup, dat dogmatisme niet op den rechten weg helpt, toch kan en moge hij rijkelijk tot de bevordering van dat beginsel bijdragen.

W. Scheffer.

La religion et la culture moderne. Conférence par Auguste Sabatier, professeur de l'université de Paris, doyen de la faculté de théologie protestante. Paris, librairie Fischbacher 1897. 43 blz.

Die Möglichkeit des Christenthums in der modernen Welt, von Erich Foerster, Pfarrer in Frankfurt a. M., Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen; Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1898, 67 blz. Prijs 1 M. 20 Pf.

Aanleiding tot de uitgave van het eerstgenoemde boekje was de uitnoodiging tot den hoogleeraar Sabatier gericht, om op het congres van godsdienstwetenschappen, te Stockholm den tweeden September des vorigen jaars gehouden, de kwestie te behandelen van de betrekking tusschen den godsdienst en de moderne beschaving, een der brandende kwesties van onzen tijd.

Tot het schrijven van het andere boekje vond ds. Foerster aanleiding in hetgeen zijn collega had gezegd in de voorrede

van zijn *Zu Christus hin*, waarvan eene vertaling is verschenen bij C. H. E. Breijer te Utrecht, in twee deeltjes getiteld: *Feestgedachten* en *Christenleven.* Rade had geschreven: „Richtig verstanden, ist es genau so wichtig dass die Christen moderne Menschen sind, wie dass die moderne Menschen Christen werden". En een medewerker van dezen Redacteur der „Christlichen Welt" had zich aldus uitgelaten: „Niemals wird menschliche Kritik es unmöglich machen können, Jesus Christus lieb zu haben". Foerster voelde zich nu gedrongen tot het ernstig onderzoek, of het werkelijk mogelijk is, in den vollen zin des woords, in den geest der apostelen Christen te zijn, en daarbij een kind des tijds te wezen, onbevooroordeeld de historische kritiek aan het woord te laten.

Beide schrijvers geven van de eigenaardigheid van den modernen mensch, van de moderne beschaving dezelfde kenmerken aan. Sabatier drukt het met één woord uit als *autonomie.* Foerster geeft eenige citaten uit den roman van Herman Conradi, „Adam Mensch", en vat de stemming van den modernen mensch samen als onstuimig verlangen naar oorspronkelijkheid, krachtsontwikkeling en vrijheid; angst zich te laten binden en beperken door eenigerlei wereldbeschouwing, door zedelijke leefregels en plichten.

Het Christendom evenwel is juist een gebonden zijn. Zijn eigenaardig kenmerk vindt Foerster uitgedrukt in het woord van Paulus: „Niet meer leef ik, maar in mij leeft Christus". Een Christen naar de bedoeling diens apostels is ieder, die aan Jezus Christus in zijn geestelijk, zijn zedelijk leven de overheerschende plaats inruimt, welke in andere godsdiensten God zelf inneemt, en door hem de rechte waardeering van God, de wereld en het leven benevens zijne verhouding tot deze laat bepalen. En dat dit het ware Christendom is, de geschiedkundige Jezus, de Jezus zooals de apostelen in hem geloofden, daaraan twijfelt Foerster niet, die met groote dankbaarheid erkent wat de moderne theologie ook in dit opzicht aan Ritschl verschuldigd is.

Nu eindigt hij met vragen, waar de Franschman tot eene bevredigende solutie komt.

Is autonomie het wachtwoord van geheel de moderne beschaving op alle gebied, en wordt de vrije geest door de

kerk aan banden gelegd: in het Protestantisme wordt die strijd opgelost, omdat de protestantsche en de wetenschappelijke geest solidair zijn; omdat de godsdienst, die zijn zetel heeft in het geweten van den mensch, in diens behoefte aan vrede en verzoening, vertroosting en verheffing, geheel het terrein van wetenschap, staatkunde, moraal moet doordringen en op zijne beurt in rapport met deze blijven ten einde steeds eene levende en levenwekkende macht te zijn.

Foerster blijft de vraag aan de orde stellen, of de moderne stemming in strijd is met het Christendom dan of wij mogen hopen op verzoening; of Christendom, volgens hem dan identisch met geloof in Christus naar de opvatting der apostelen, bestaanbaar is bij de historische kritiek.

Aan de orde is weder gesteld de vraag naar onze verhouding tot den historischen Jezus. Geldt Jezus, die voor ons vertegenwoordigt de religieuse heros bij uitnemendheid, als autoriteit in elke bijzondere vraag van godsdienstig-zedelijken aard, en zoo ja, ook in elke vraag van sociale beteekenis? Zoo gewichtig zijn deze en dergelijke vragen, dat het Tijdschrift van de Remonstrantsche Broederschap reeds meermalen zijne bladzijden voor haar openstelde, en de Redacteur van „de Hervorming" haar aan het *Haagsche Genootschap* voor eene prijsvraag aanbeveelt. Voldoende is deze herinnering om de opwekking tot belangstellende kennisneming van genoemde boekjes ten volle gerechtvaardigd te achten.

Deventer. J. HERDERSCHEÊ.

Hoe moeten wij denken over het Spiritisme? door Dr. C HILLE RIS LAMBERS, predikant te Venhuizen bij Hoorn. Boekh. H. De Voogd van der Straaten Hzn., 's Gravenhage. 64 blz. Prijs *f* 0.30.

Hoe te denken over het spiritisme? Niet als over eene zaak van opzettelijk bedrog; niet als over een treurig overblijfsel van bijgeloof. Maar als over een onderwerp, dat onze ernstige aandacht verdient.

Nog zijn velen gewoon het spiritisme met bijtenden spot of hooghartige machtspreuken te ontvangen, zoo zij het niet voorbijgaan met laatdunkende onverschilligheid. Het onderwerp is daarvoor inderdaad veel te ernstig, wanneer men het werkelijk met aandacht gadeslaat.

Tot hen, wier opmerkzaamheid reeds langen tijd door dit verschijnsel werd getrokken, behoort ook Dr. C. Hille Ris Lambers. Vandaar dat het werk van Wallace over „Miracles and modern spiritualism" in hooge mate zijne belangstelling gaande maakte, en hij zich opgewekt gevoelde daarover, of liever naar aanleiding van het boek van den Engelschen natuuronderzoeker, een en ander mee te deelen in het halfmaandelijksch tijdschrift „Het toekomstige leven", welk opstel nu als afzonderlijke brochure is uitgegeven.

Zeer vele belangrijke mededeelingen worden ons gedaan over clairvoyance en clairaudience, suggestie en telepathie, al zijn deze minder verrassend dan wellicht vóór jaren het geval zou geweest zijn, toen deze verschijnselen nog in het opkomen waren, of juister, toen de aandacht van wetenschappelijke personen zich op deze verschijnselen begon te vestigen; te minder verrassend, sinds het eveneens om de veertien dagen verschijnende blad *Psyche* (uitg. van W. Versluys te Amsterdam) gedurig zulke zielkundige problemen ter overweging geeft.

Desniettemin zijn ze zeer onze opmerkzaamheid waard. Krachtig verlevendigen zij het besef, dat wij ondanks den reusachtigen vooruitgang der wetenschap nog weinig weten, en vooral op het gebied der psychologie nog menig gebied nauwelijks ontgonnen mag heeten. Evenzeer doen zij de vraag rijzen — die voor onzen schrijver geene vraag meer is — of daarbij niet werkelijk gedacht moet worden aan eenig verband met de geestenwereld.

Onweerstaanbaar overtuigend is m. i. zijn betoog en zijn verhaal niet. Ook blijft de gedachte bestaan, dat zulk verkeer met de geesten weinig verheffend is, weinig in overeenstemming met de reine wereld der geesten. Andere gronden zoeken wij voor ons geloof in onsterfelijkheid en vergelding. Doch wat de schrijver meedeelt is der overweging overwaard. Uitnemend de gezonde opvatting van het spiritisme, hetwelk zegt: bewerk nu reeds het ware geluk door bovenal aan geestelijk goed te

hechten, straks zal het volkomener worden ervaren. Verwaarloos om de onsterfelijkheid niet het heden, maar volbreng getrouw uw plicht, niet met het oog op straf of belooning, maar omdat de zedelijke wereldorde eeuwig is. Terecht ziet de auteur voor velen, die van bijbel- en kerkgezag zich hebben losgemaakt en daarmee tijdelijk alle geloof vaarwel zegden, een nieuw aanknoopingspunt in het spiritisme, nu de materialistische levensbeschouwing den mensch volkomen onbevredigd bleek te laten.

Juist om die reden bovenal achten wij dit verschijnsel zoo merkwaardig, als een bewijs van het hongeren en dorsten der menschenziel. Zij staat in hare séances nog slechts in het voorportaal, doch kan vandaar doordringen tot het allerheiligste, de levende gemeenschap met God, den eeuwigen Geest, de onsterfelijke Liefde. Het spiritisme baande voor velen allicht den weg.

Niet voorbijgezien mag worden dat het spiritisme nog eerst in zijne kindsheid is. Wie weet, welke openbaringen het later nog geven zal? Als een ernstige zaak behoort het behandeld te worden; en met erkentelijkheid hebben wij te aanvaarden alle licht, dat in dezen voor ons ontstoken wordt.

Deventer. J. HERDERSCHEÊ.

Praktische Theologie, von D. E. CHR. ACHELIS, 2e verm. Aufl. J. C. B. Mohr. Freib. u. Leipz. M. 6.

Grundriss der Praktischen Theologie von D. KARL KNOKE, 4e erw. Aufl. Gött. Vandenhoeck u. Ruprecht. M. 3.40.

Over preeken en predikanten, W. BOYD CARPENTER, uit het Eng. vert. door M. L. DEENIK. Haarl. de Erven Loosjes *f* 1.50.

„Variis modis .... fit,” denkt men onwillekeurig, als men deze werken naast elkander legt, en bedenkt, dat zij in het algemeen hetzelfde willen: den aanstaanden predikant eene vingerwijzing geven bij zijne werkzaamheid. Het zijn alle drie

academische leerboeken; het laatste een geschrift over een onderdeel der practische theologie, die de beide andere schrijvers in haar geheel behandelen; alle drie zijn ze voortgekomen uit toespraken tot studenten. Maar daarmee zijn de punten van overeenkomst ook wel genoemd; want overigens onderscheidt zich het werk van Boyd Carpenter geheel van de beide anderen, en in vorm en in opvatting.

In dit tijdschrift (1894 blz. 288 vgg.) heeft prof. S. Cramer uitvoerig zijn oordeel over den eersten druk der practische theologie van Achelis gezegd, een oordeel dat ik geheel onderschrijf, ook met deze tweede „vermehrte und verbesserte" uitgave voor mij. Het boek is eenigszins uitgebreid, een vijftal paragrafen zijn er bijgevoegd, bijv. twee over „die Verpflichtung des geistlichen Ambtes", maar deze vermeerdering is geene ingrijpende verandering van het werk, en de groote bezwaren waarop genoemde hoogleeraar wees blijven bestaan.

'tIs een boek vol historische wetenswaardigheden of onbeteekenende dingen, vol citaten uit reformatoren en belijdenisschriften, vol gegevens, maar die eigenlijk in het geheel niet worden verwerkt, niet worden gebruikt om een antwoord te geven op de vragen, die ons thans belangrijk voorkomen. Men komt in dit boek met zijne geleerdheid die ligt opgestapeld, aan de hand van dezen schrijver met zijn groote belezenheid, niet verder aan de beantwoording der vraag, hoe de kerk zal doen, wat in dezen tijd van haar verwacht kan worden, en hoe een predikant zijne betrekking goed zal vervullen. Men heeft immer het gevoel afgescheept te worden met geschiedkundige bizonderheden. Om een klein voorbeeld te noemen. Op blz. 194 behandelt A. de kleeding van den liturg. Hier krijgen wij eene beschrijving van de gewaden der R. K. geestelijkheid van den paus af tot den priester toe; daarop eene herinnering aan het gewaad der reformatoren, inzonderheid van Luther, en daarmee is deze paragraaf geëindigd. De vraag — nu wel niet van overwegend gewicht, maar toch de moeite van het bezien waard — wat voor of tegen het dragen van eene afzonderlijke kleeding van den „liturg" te zeggen is, wordt zelfs niet aan de orde gesteld. En zoo gaat het met alle stukken, ze worden bijna alleen in hunne geschiedkundige wording nagegaan. Toch stelt A. zich van dit boek voor dat het zal „dazu mitwirken, dass einer-

seits der principlose und nicht selten ziellose Praktizismus, anderseits das vage Experimentieren im Dienst an der Kirche und Gemeinde einem geradzinnigen Handeln weiche, das seines Grundes und seines Zieles sich klar bewusst ist." Nu is „de historische lijn" zeker van zeer veel beteekenis, maar hij zal dan toch doorgetrokken moeten worden! Op deze wijze blijft het een boek met een schat van kennis, maar opgehoopt als in een pakhuis, meer van belang voor hem, die zelf een handboek over practische theologie zou willen schrijven, en hier uit de rijke stof een en ander zou kunnen uitkiezen, dan voor hen die het als leerboek zullen te gebruiken hebben.

Hetzelfde geldt bijna geheel van Knoke's boek. Het beleeft zijn vierden druk en de schrijver zegt in zijne voorrede, dat het in allerlei landen, waaronder hij ook Holland noemt, aftrek gevonden heeft. Hij schrijft dit daaraan toe, dat zijne practische theologie „ein ökomenisch-lutherischen Charakter trage."

Ik begrijp niet recht wat men in Holland met dat boek doet als studieboek. Want het is zoo geheel aangelegd op de Duitsch-Luthersche kerk, dat het ten eenenmale buiten onze kerkelijke wereld staat; en dit drukt te meer, omdat de schrijver bij de indeeling van zijn stof geheel uitgaat van zijn kerkbegrip, dat hij vooropstelt. K. heeft zijn werk in drie hoofddeelen geplitst, die zeer systematisch drie „Thätigkeiten der Kirche" behandelen. 1. Die Thätigkeit der Kirche, durch welche diese sichselbst begründet, oder die Lehre von der Mission und vom Katechumenat. 2. Die Thätigkeit der Kirche, durch welche diese sichselbst erbaut, oder die Lehre vom Kultus und von der Predigt. 3. Die Thätigkeit der Kirche, durch welche diese sichselbst leitet, oder die Lehre von der Seelzorge und von der Kirchenregierung. Deze indeeling is eene poging om de verschillende zijden van het kerkelijk leven onder één gezichtspunt te krijgen, maar zij is gewrongen, ze lijdt aan willekeur, en de vrije blik op de verschillende onderdeelen wordt belemmerd door den muur, die reeds vooraf om het onderwerp is getrokken. Hoe eenzijdig bijv. om godsdienstonderwijs alleen te beschouwen als middel om „die Kirche zu begründen," en zielszorg als een der middelen die „de kerk" bezit „durch welche diese sichselbst leitet." Schier elk onderwerp dat K. aanraakt is daardoor in de engte gedreven.

Prof. Cramer heeft in zijn aangehaald artikel over het boek van Achelis de opmerking gemaakt, dat de schrijver zeer naïef spreekt over „de kerk," terwijl eigenlijk de evangelische landskerk in het koninkrijk Pruisen bedoeld wordt (blz. 298). Dit bezwaar geldt niet van K.'s boek. Hij verstaat onder de kerk zeer bepaald de evang. luth. kerk. Hierdoor worden allerlei hoofdstukken minder vaag; niet zoo vol afdwalingen in een verleden, dat met ons kerkelijk leven niet te maken heeft, als het werk van Ach., maar het doet ons nog duidelijker zien dat deze pract. theologie voor onze praxis vrij onbruikbaar is.

Van geheel anderen aard is het geschrift van *Boyd Carpenter* dat in vertaling voor ons ligt. Ook dit heeft prof. Cramer reeds in dit tijdschr. aangekondigd. Het zijn een zestal lezingen, alle frisch en krachtig, vol zuiver gevoelde opmerkingen, in aangenamen vorm meegedeeld en met leerzame wenken. Dit boek is practisch door en door! Er zijn eigenschappen en talenten, die men moet hebben om een goede preek samen te stellen en uit te spreken, en niemand kan die geven aan wie ze niet bezit; maar er zijn velen die door den hemel daarmee zijn toegerust, maar ze niet behoorlijk gebruiken, omdat zij zich niet ernstig rekenschap geven van het doel der prediking, omdat ze onmethodisch werken, zonder tucht over zichzelf en over hun werk. Zij zullen veel uit dit boek kunnen leeren.

'tIs uitnemend, ernstig werk; en wij zijn den heer Deenik zeer dankbaar voor zijne vloeiende vertaling.

Utrecht, Juni '98. H. L. Oort.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Prof. Dr. Julius Smend, *Kelchspendung und Kelchversagung in der abendländischen Kirche. Göttingen*, *Vandenhoeck und Ruprecht*. 1898. 104 *S.* 2.80 *M.* Eene uitnemende monografie: de rijkdom van inhoud, de omzichtigheid van het onderzoek, daarin neêrgelegd, de aangename schrijftrant, 't laat alles bij den lezer niets dan weldadige indrukken achter. Sm. was tot dat onderzoek gekomen door eene verrassende ontdekking, in zijn *Monatschrift* meêgedeeld, die echter thans blijkt op misverstand te berusten. Te Wesel zou namelijk tot 1540 toe onafgebroken de communio sub utraque zijn in stand gehouden. Maar de schenkingsoorkonde van wijn voor het volk „om te communiceeren" heeft — Sm. wijst het overtuigend aan — niet den sacramenteelen beker, maar den spoelkelk bedoeld, welke laatste — ook deze aanwijzing is belangrijk — in de 16de en 17de eeuw hier en daar door het volk met den avondmaalsbeker werd verward. Zoo geschiedde b.v. in 't bisdom Munster, waar kerkelijke inrichtingen en sakramentsbediening zoo lang hebben gedobberd tusschen roomsche en luthersche praktijk. Opmerking verdient nog de oorkonde van 1518 uit het archief der gereformeerde gemeente te Bentheim, door Sm. afgedrukt, waarin insgelijks geld wordt geschonken voor 't aankoopen van wijn ten behoeve van het volk dat communie houdt, d. i. weêr voor den spoelkelk. — Het boekje bevat echter meer dan wat zijn titel belooft. Sm. heeft zorgvuldig alle sporen nagegaan van 't in gebruik blijven van den leekenkelk ook na de algemeene afschaffing daarvan in de 13de eeuw; heeft getracht het wonderlijke feit te verklaren dat die afschaffing in zoo korten tijd en zonder oppositie kon worden doorgezet (eene zeer ver-

dienstelijke poging, maar na welke er nog wel een en ander te vragen overblijft) en heeft aan zijn werk nog eene geschiedenis van 't gebruik van den spoelkelk en een hoofstuk over allerlei schenkingen bij de mis toegevoegd. Het is, ik herhaal het, een zeer leerrijk geschrift.

Zwingliana. Mitteilungen zur Geschichte Zwingli's und der Reformation. Red. Prof. Emil Egli in Zürich. Erster Jahrgang. 3 frcs. p. jaar. — Wie op dit fraai uitgevoerde en met illustratiën verrijkte tijdschrift inteekent, ondersteunt daarmede het Zwingli-museum te Zürich, dat voorwerpen, geschriften enz. niet alleen van en over den hervormer, maar ook van zijne medestanders en leerlingen, b.v. van Bullinger verzamelt. Moge 't beiden, museum en tijdschrift, in ons vaderland niet aan belangstelling ontbreken! Er heeft daarvoor waarlijk genoeg betrekking met de Zwitsersche hervorming hier te lande bestaan, zoowel persoonlijke banden als geestelijke verwantschap. Hoeveel mag over de wording der gereformeerde gezindheid hier in het noorden nog in de groote verzamelingen van brieven te Zürich enz. te vinden zijn! Maar ook afgezien daarvan is alles verblijdend wat er toe bijdragen kan om Zwingli en zijn werk voor de protestantsche wereld zoo aanschouwelijk te maken als Luther, die bij grooter genialiteit toch althans van ons verder afstaat, reeds lang is. Ik denk b.v. aan het — reeds elders opgemerkte — bericht, hoe Zw. van blijdschap schreide, toen hij de leerlingen zijner school den Plutos van Aristophanes in 't grieksch zag spelen: dat was dan toch gewonnen, dat aanstaande predikanten zoo vertrouwd waren met de taal van het Nieuwe Testament!

Deze eerste afleveringen bevatten behalve een en ander, dat meer van plaatselijk Zürichsch belang is, o. a. een brief van Zwingli aan den raad van Constanz van 5 Aug. 1523 en andere bijdragen voor eene nieuwe en zeer gewenschte uitgaaf van zijne werken; een artikel over eene fransche plaat met de tien geboden (van 1525; met afbeelding); een opstel over Zw.'s portretten. Een bij zijn leven geschilderd is niet meer te vinden. Het portret, dat, vroeger 't eigendom van Arnauld, den Waldens, in de verzameling van het Zeeuwsch genootschap te Middelburg wordt bewaard, en dat op de Zwingli-tentoonstelling

te Zürich in 1883 zooveel opgang en strijd wekte, moet naar het oordeel van de meeste deskundigen uit den laatsten tijd in 't geheel geen portret van Zwingli zijn. De *Zwingliana* bieden eene afbeelding der medaille van althans vóór 1539, die het eerst de bekende Zwingli-type biedt.

Luthers kleiner Katechismus in seiner Einwirkung auf die katechetische Literatur des Reformationsjahrhunderts. Von Friederike Fricke. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1898. 194 *S.* — Het is verblijdend op te merken, zoovele en belangrijke bijdragen als wij in de laatste jaren hebben ontvangen voor onze kennis van 't godsdienstonderwijs, 't kerklied enz. in vroeger eeuwen, m. a. w. over die gebieden, waarop het Christendom in aanraking komt met het leven van het volk en dit van zijne zijde invloed doet gelden op de godsvrucht, zooals die zich in letterkundige produkten uitspreekt. Het werk van Fried. Fricke levert een overzicht van de geheele katechetische literatuur der 16de eeuw. De beide Göttinger hoogleeraren Knoke en Tschackert, waarlijk wel bevoegde getuigen, verzekeren in de voorrede, dat wij hier een betrouwbaren gids door die literatuur hebben, dat deze hier min of meer volledig is behandeld, dat de bibliographische gedeelten van dit boek met groote zorgvuldigheid zijn bewerkt. Ik neem dat op hun gezag gaarne aan, althans voor Duitschland. Ook voor andere landen ontbreken belangrijke mededeelingen niet: ik denk b.v. aan die over de spaansche vertaling, reeds in 1550 uitgegeven, van Kalvijn's Catéchisme de l'église de Genève.

Maar anders: over ons land b.v. is Fricke's werk alles behalve volledig; en al ligt de schuld hiervan mede aan ons zelven, nederlandsche theologen, toch had o. a., nadat Dr. Gerretsen's *Micronius* zoowel in de *Theol. Litzeitung* als in het *Theol. Tijdschrift* is aangekondigd, bl. 145 en noot 3 daar ter plaatse anders moeten luiden.

Het werk beantwoordt in zóóver niet aan den titel als de aanwijzing, dat *alle* katechismussen uit de 16de eeuw juist aan den invloed van dien van Luther hun ontstaan of een deel van hun inhoud danken, menigmaal ontbreekt en ook niet te geven is, b.v. bij sommige roomsche katechismussen. Het streven naar volledigheid in 't vermelden van alle vraagboeken heeft

gemaakt, dat die invloed van Luther niet het ééne leidende denkbeeld van het boek is gebleven.

Voor 't overige laat het zich in den regel alleraangenaamst lezen en wemelt het van leerrijke bijzonderheden, terwijl ik misschien had moeten beginnen met te vermelden dat het het werk van *eene dame* is.

Eugène Choisy, La Théocratie à Genève au temps de Calvin. Genève. Ch. Eggimann & Cie. 288 *p. francs* 5. — Deze uitvoerige uiteenzetting van de geschiedenis der verhouding tusschen de overheid en de kerk in het Genève van Kalvijn is uit de officieële bescheiden, de acten der conseils geput en berust verder op Roget's *Histoire du peuple de Génève*, op Kalvijn's brieven en enkele andere hulpmiddelen, zonder dat de schrijver, naar 't schijnt, van de nieuwere letterkunde b.v. over Servetus' vonnis veel kennis heeft genomen. Hij bestrijdt de meening (hij is trouwens niet de eerste die zoo doet), alsof onder den hervormer de staat zou ondergeschikt zijn geweest aan de kerk en alsof deze heerschappij van Gods woord behoefde te handhaven tegenover eene overheid, die deze heerschappij niet wenschte. Veeleer was reeds vóór Kalvijn's komst besloten naar Gods woord te regeeren en staat en maatschappij in te richten; en 't was een raad, voor een groot deel uit tegenstanders van Kalvijn samengesteld, die zich verplicht achtte Servetus als omverwerper van het Christendom en lasteraar van Gods eer te veroordeelen. Bij den Petit Conseil (of ten laatste bij de vergadering van alle burgers, de conseil général) berustte voortdurend de hoogste macht, ook in zaken de kerk betreffende, en nooit heeft de raad aan de kerk de bevoegdheid om ter laatster instantie den ban uit te spreken gegeven. Maar die overheid moest in zijn oordeel over wat de wet des Evangelies, het woord Gods in ieder bijzonder geval eischte, zich voegen naar de uitlegging, die de kerk, d. i. de dienaren, door haar zelve aangesteld, aan dat woord Gods gaven. Eene scheiding, eene taak als die der godgeleerden naar de oude luthersche opvatting, niet naar de Augustana: met dit groote onderscheid, niet in de theorie maar in de praktijk, dat te Genève Kalvijn tegenover alle cesareopapiste neigingen in de kerk eene organisatie had geschapen die zich ook kon doen gelden; dat de vraag, wie

heerschen zou, ten slotte nergens afhangt van eenige wettelijke theorie, maar van deze andere, wie de meeste macht, d. i. te Genève de meeste stemmen in den grooten en kleinen raad had; en dat deze macht door Kalvijn's aanhangers dikwijls in zijne handen is geweest. — Sterk doet de auteur uitkomen, hoe voor Kalvijn de kerk meer eene besturende, rechtsprekende, opvoedende instelling is dan eene gemeenschap der geloovigen; Gods woord eene wet, een rechtsregel, geen Evangelie. Onder de vele fraaie bladzijden wijs ik op 266 vg., de aanwijzing, hoe de geneefsche theokratie, die geene gewetensvrijheid kende, toch de bevordering van vrijheidszin en van demokratische vrijheden heeft kunnen in de hand werken.

Prof. Dr. Karl Sell. Die Entwickelung der katholischen Kirche im neunzehnten Jahrhunderts. Leipzig, Mohr. 1898. 112 *S.* 1.50 *Mk.* — De Bonner hoogleeraar in de kerkgeschiedenis toont in dit werk (evenals in de vroeger door hem uitgegeven voorlezingen) zijn talent om eene breede reeks van gebeurtenissen zóó te beschrijven, dat de lijn of de lijnen, waarin de gang van ontwikkeling zich beweegt, steeds zichtbaar is, daarop alle licht valt, de aandacht van den lezer nergens door bijzonderheden daarvan wordt afgeleid. Honderd jaren geleden wisten velen, ook staatslieden en letterkundigen, Novalis b.v., niet beter of het pausdom had zich overleefd en zou binnen weinig jaren zijn verdwenen. Tegenwoordig is dat pausdom weêr eene wereldsche macht van den eersten rang, zijn internationale invloed een gewichtige factor in de staatkunde van schier alle landen. Hoe dat gekomen is, onderzoekt of liever verhaalt dit boek. 't Biedt niets nieuws, maar in zijn beknopten vorm een helder, aanschouwelijk, onderhoudend overzicht. Zoover ik zie, is niets van beteekenis overgeslagen, behalve de veroveringen der curie op voor haar nieuwe, zuiver protestantsche gebieden, Noorwegen (vooral door hollandsche paters), Denemarken, Schotland, en de verlevendiging of 't weer aanknoopen van internationale betrekkingen tusschen anti-pauselijke maar echt katholieke kerken, de Anglikanen, orthodoxe Grieken, enz. De ontwikkeling is ook volgens S. gegaan van Katholicisme tot ultramontanisme. Ik zou echter niet met hem daarin louter verwording en achteruitgang durven zien. Al is toch het karakter

van hetgeen als godsvrucht geldt lager geworden, hare doeleinden en hulpmiddelen minder geestelijk en zedelijk, meer wereldsch: daarom kan wel de gebondenheid aan God en de veerkracht in zijn dienst intensiever, sterker zijn geworden, en dit is inderdaad het geval, naar ik meen. Ook de verklaring van die ontwikkeling schijnt mij onvoldoende; opmerkingen als die op blz. 32 zijn juist, maar verklaren lang niet genoeg. Men zegge wat men wil van de cynische wijze van doen van curie en ultramontanisme; van beider uit de hoogte, ik zei bijna majestueus, neêrzien op geweten, waarheidszin, overtuiging: daarmeê kan een mensch, eene richting, eene kerk het zeker ver brengen in de wereld, maar een zoo reusachtigen invloed op menschen en maatschappij dankt het ultramontanisme toch daaraan alleen niet. Eene instellings-godsdienstigheid is voor miljoenen bij gemis aan of zwakheid van persoonlijke godsvrucht behoefte en eisch. Ook wil het Christendom zelf niet alleen individueele, 't wil ook oecumenische (katholieke) godsvrucht zijn. De roomsche kerk kwam met hare organisatie, hare traditie (zij 't ook soms gelogen traditie), hare tucht aan zulke behoeften te gemoet en bood daarvoor de gemakkelijkste bevrediging. In die richting bewoog zich deze eeuw, terwijl daarentegen honderd jaar geleden de beweging der geesten in de richting van de vrijheid en handhaving van het recht van het individu ging.

Er is geene reden om dáárom eene steeds toenemende macht van de curie te duchten. De behóefte aan vastheid, de drang naar algemeenheid en naar organisatie zijn niet meer dan enkele der factoren in de bewegingen van het godsdienstig leven. Doordat de roomsche kerk wereldsche macht beoogt, hangt zij meer dan andere vormen van 't Christendom af van andere louter wereldsche machten. En de overgang van Katholicisme tot ultramontanisme heeft toch waarlijk aan den avond der 19de eeuw noch in Frankrijk noch in Hongarije noch in Engeland de uitzichten voor de curie hoopvol gemaakt. Es ist dafür gesorgt, dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen.

Prof. E. F. Karl Müller in Erlangen. Zur christlichen Erkenntnis. Vorträge u. Aufsätze für denkende Christen. Leipzig, A. Deichert. 157 *S.* 2.40 *M.* — Erlangen is, zooals men weet,

eene goed luthersche faculteit; Kolde, Seeberg, Zahn werken daar; doch omdat zij ook dienst moet doen voor die gedeelten van Beijeren, die vroeger gereformeerd waren, de oude Keurpalts, telt die faculteit één gereformeerd professoraat. Dit (de zetel van wijlen Aug. Ebrard) is thans bezet door E. F. Karl Müller, een auteur, die, ook naar dit werk te oordeelen, over godsdienstige en kerkelijke vragen zoo on-luthersch mogelijk denkt, nuchter, verstandelijk, niet van de kerk maar van 't individu uitgaande, gereformeerd in den besten zin van het woord. Met de nieuw-gereformeerden, Cuno, Böhl, enz., de geestverwanten van Dr. A. Kuyper, heeft hij niets gemeen. — De voordrachten, hier verzameld, handelen over allerlei: over het bidden, over de sociaaldemokratie, over de uitverkiezing, die M. terugbrengt tot de dankbare verzekerdheid van den vrome, dat hij aan Gods leidingen en invloed op hem zijn zalig bezit heeft te danken. Vooral het laatste opstel over „vrijheid van godsdienst" is voortreffelijk. De schrijver vindt zijn ideaal in vrijwilligheidskerken; die hebben wij, meent hij, ook te verwachten; maar ik heb zelden zoo eenvoudig en duidelijk uiteengezet gezien, hoe de toestanden in onze samenleving geene inrichting van kerken of grensbepaling tusschen het gebied van den staat en dat van den godsdienst naar eene afgetrokken doctrine toelaten; hoe hier de taak van den staat kan meêbrengen niet alleen aan zijne burgers de mogelijkheid te openen om op hunne wijze godsdienstig te zijn, maar ook de zorg, dat binnen het bereik van het opkomend geslacht een zeker godsdienstig materiaal worde gebracht, waarbij de overheid alleen aan ouders, die dat materiaal ongewenscht vinden, hunne kinderen niet mag „afdwingen". — De schrijver is orthodox, maar zonder dat dit hem tot gewrongen redeneeringen brengt of aan zijne juistheid van oordeel in den weg staat. Hij is zoo wijs van opzettelijke apologetiek te laten rusten (voorrede) en acht terecht meer gewenscht dan pogingen om niet-godsdienstigen te overtuigen dit andere, het inzicht te verhelderen van dezulken, die reeds godsdienstig zijn. Het talent van wegslepend en pathetisch te spreken bezit hij volgens zijne eigene bekentenis niet; daarentegen misschien wel „etwas von der Gabe nüchterner Lehre, welche für die Begründung klarer und schlichter christlicher Erkenntnis und somit für das Wachsthum eines selbstständigen christlichen Lebens unent-

behrlich erscheint". Zijne lezers zullen, geloof ik, gaarne en dankbaar ditzelfde van hem getuigen.

Brennende Zeit- und Streitfragen der Kirche. Gesammelte Abhandlungen von Julius Böhmer. Giessen, J. Ricker. 1897 *und* 1898. *Vier Theile. Zus.* 7.50 *Mk.* — Na 10 of 12 jaren predikant te zijn geweest en in dien tijd over tamelijk ver van elkander liggende onderwerpen opstellen in allerlei bladen te hebben geplaatst, geeft B. deze thans op nieuw in een viertal bundels uit. De bladen, waarin zij verschenen, zijn Luthardt's *Allg. Ev. Luth. Kirchenzeitung* en dergelijke; de bundels zijn opgedragen aan Prof. v. Orelli te Basel. Daaruit blijkt voldoende, van welken geest wij hier kinderen vóór ons hebben. 't Is orthodoxie, maar geene krasse, dogmatisch-confessioneele, veeleer beschaafde; eene, die kritiek enz. bestrijdt, maar dit doet op den toon en in den redeneertrant onzer hedendaagsche wetenschap, niet b.v. met kerkelijke machtspreuken. Luther's bijbelvertaling en de Augustana hebben geldigheid, maar toch eigenlijk geene juridische: haar recht baseert, schijnt het, op de historie en op de piëteit. De soort van lektuur, die Böhmer leveren wil, in Duitschland veel schaarscher dan zij in ons land... althans vroeger was, is populaire theologie, doch bepaald *theologie* voor ontwikkelde leeken; geleerde, maar voor hen genietbare inlichting over 't geen brandende vragen in de duitsche kerk zijn of volgens den auteur moesten zijn. Nu ontmoet ongetwijfeld ook de theoloog, die een van deze opstellen, dat over eenig voor hem belangrijk onderwerp handelt, wel eens eene vernuftige opmerking. Nieuwe wegen opent echter Böhmer niet, en zijne wapenen zijn wat al te zwak om daarmede tegenstanders te verslaan.

I, *Auf alttestamentlichen Gebiete* bevat o. a. *Wunsche für eine zukünftige Verdeutschung des Alten Test.*, beginnende met eene behandeling van de vraag, in welken zin eene andere bijbelvertaling nevens die van Luther noodig is. Verder wendt B. zich hier vooral tegen Kautzsch. Hij is overtuigd, dat als de orthodoxen zich niet door het prestige der nieuwe kritiek lieten verblinden en ook zelven zich grondiger op historisch onderzoek toelegden, onze zienswijze over velerlei wêer op die van vóór eene eeuw zou gaan gelijken en b.v. veel in de

deuteronomische wetgeving zou blijken uit Mozes' tijd te zijn.

In II, *Zur christlichen Glaubenslehre* wordt (*Die Erlösung im Sinne Jesu u. s. w.*) op exegetische gronden Ritschl's opvatting van de rechtvaardigmaking bestreden; Christus heeft wel niet de straf voor aller zonden betaald aan Gods gerechtigheid, dat is een denkbeeld zonder zin, maar toch .... uitdrukking van Gods liefde is zijne gerechtigheid ook niet.

En zoo is het overal. De schrijver weet wel allerlei en zegt wat hij weet ook wel goed: maar dat hij iets van belang bijdraagt tot de oplossing van eenig vraagstuk, ook voor leeken, betwijfel ik. Wat te zeggen, als hij b.v. in III *Aus dem praktischen Christenthum* piëtisme en methodisme met elkâar vergelijkt en het onderscheid, dat het eene een duitsch, het andere een engelsch verschijnsel is, heet hierop ten slotte uit te loopen, dat het eerste tot hart en geweten spreekt, het laatste „Mache", opgedrongen gekunstel is?

In IV *Soziale Fragen* wordt o. a. uiteengezet, dat toenadering tusschen sociaal-demokratie en kerk eene onmogelijkheid is, omdat de eerste bij instinkt en zeer juist gevoelt, dat de laatste ten slotte eene behoudende macht is. Niet onaardig opgezet is in dit deel het laatste opstel, de briefwisseling tusschen een jongmensch, in eene handelszaak werkzaam, en die wanhopig wordt onder al de hardheid en onrechtvaardigheid, al de zeer weinig ideale praktijken en overwegingen, welke hij in „zaken" ziet gelden en waartoe hij het zwijgen moet doen, — en een predikant, aan wien hij zijn hart uitstort. Verdienstelijk is het, dat die predikant niets mooi praat en de zaken neemt zooals zij liggen. Maar .... de antwoorden zijn vrij wat minder afdoende dan de bezwaren.

De boekjes zijn keurig uitgevoerd.

S. C.

Bijbelgenootschappen plegen geen anderen tekst van het Novum Testamentum Graece te verspreiden dan den zoogenaamden receptus. Nog jaarlijks worden van een dergelijke uitgave, net en goedkoop — ik meen à f 0.60 — te Keulen gedrukt voor rekening van het Britsch en Buitenlandsch bijbelgenootschap, duizenden exemplaren verkocht.

Een eerste stap op den weg der erkenning van de rechten

der kritiek van die zijde, werd ten jare 1880 gedaan door het bijbelgenootschap te Bazel. Het stelde à M. 2 verkrijgbaar: Η καινη διαθηκη κατα τα αρχαιοτατα αντιγραφα εκδοθεισα, feitelijk een tekst „frei nach Tischendorf", bewerkt door Dr. C. J. Riggenbach en Dr. I. Stockmeyer. Onze lezers herinneren zich de beoordeelende aankondiging van wijlen Prof. Dr. J. J. Prins, jaarg. 1881 bl. 580—1.

Een tweeden stap in dezelfde goede richting deed voor enkele maanden, na zich te hebben vergewist dat het werk der HH. Riggenbach en Stockmeyer was uitverkocht en niet zou worden herdrukt, de Privilegierte Württembergische Bibelanstalt te Stuttgart. Zij bezorgde, in handig zakformaat, 24°, een *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto.* Men mag ook zeggen, al luidt niet zoo de titel: *Novum Testamentum Graece ed. D. E. Nestle.* Een oordeelkundig vastgestelde tekst van het N. T. in het Grieksch, keurig gedrukt, 660 bladzijden; bovendien een vijftal kaartjes, voorstellende het Galileesche meer, Jeruzalem en omgeving, Jeruzalem ten tijde van Jezus en de apostelen, het terrein van Paulus' reizen, Palestina ten tijde van Jezus en de apostelen. En dat alles: ingenaaid voor M. 0.70, gebonden in leerlinnen M. 1. Wie nu nog een receptus zich aanschaft, omdat die zoo gemakkelijk in den zak kan worden geborgen en zoo goedkoop is, mag veilig worden verdacht van de ware reden te verbergen, waarom hij een veel minder goede uitgave verkiest boven de zeer veel betere, een ten deele uiterst gebrekkigen tekst boven een in menig opzicht goed en in ieder geval oordeelkundig bewerkten.

De uitvoering — ik heb het met andere woorden reeds gezegd — laat, den prijs in aanmerking genomen, niets te wenschen over. De letter, opzettelijk voor dit doel gesneden, is net, betrekkelijk kloek; helder de druk en de inrichting uitstekend. De versafdeeling kenbaar gemaakt in den tekst, doch de cijfers geplaatst op den kant. Desgelijks al wat betrekking heeft op de verdeeling in hoofdstukken of pericopen. Ter zijde verwijzingen naar gelijkluidende plaatsen, Oudtestamentische en andere, ter opheldering dienende teksten. Aan den voet der bladzijden een dubbele reeks aanteekeningen, rakende 1° lezingen, voorgestaan door de in het oog gevatte

editores: en 2° variae lectiones van oude getuigen. Het papier is dun, maar taai; het bindwerk voldoende. Wie het mooier verlangt, betale M. 1.80 of M. 2.50.

Met een Duitsche vertaling, naar die van Luther, herzien in 1892, verrijkt met aanteekeningen uit de oude van 1545, M. 1.20, 1.60, 2.50 of 3.20.

Wat betreft den tekst en zijn bewerking, kan de titel aan iets anders doen denken dan men inderdaad ontvangt. Met name: aan een receptus, omgeven door een oordeelkundige verzameling van allerlei uit verschillende vormen van den gedrukten tekst en uit handschriften. Of: een dergelijke verzameling, toegevoegd aan een kortelings, opzettelijk voor deze gelegenheid vastgestelden tekst. Het laatste wel te eerder, als men ziet dat geen mindere dan de voor dergelijk werk zeer bekwame Dr. E. Nestle, van Ulm, met de leiding was belast.

Edoch, zoover zijn wij nog niet. De gelegenheid is open gehouden voor het doen van een derden stap — zij het na verloop van niet vele jaren! — door die van Stuttgart, van Nederland. . . . .

Dwalen wij niet af, door droomen te droomen van bekeering, van gerechtigheid en van oordeel. Herinneren we alleen, voor wie het niet mochten weten, dat het Nederlandsche Bijbelgenootschap gevestigd te Amsterdam, voor de verspreiding van een andere en betere vertaling van het N. T. dan die der Staten uit de eerste helft der zeventiende eeuw, nog altoos niets anders doet dan mede verkrijgbaar stellen, in zijn magazijnen, de kleine uitgave van de zoogenaamde Nieuwe Synodale vertaling van 1868, *tegen denzelfden prijs*, waarvoor men haar in elken boekwinkel kan krijgen; en dat zijn jongste jaarvergadering met bijna algemeene stemmen het voorstel verdaagde, d. i. niet-parlementair gesproken: verwierp, om een gepaste hulde te brengen aan den arbeid der HH. Kuenen, Hooykaas, Kosters, Oort, en middelen te beramen om hun vertaling van het Oude Testament zooveel mogelijk te helpen verspreiden.

Reden te meer om ons te verblijden over hetgeen te Stuttgart door vrienden van den bijbel werd ondernomen, al blijkt ten slotte hun Novum Testamentum Graece toch nog iets

anders te zijn dan wij, afgaande op den titel, een oogenblik durfden verwachten. Immers, het geeft ons wel geen textus receptus in handen, maar ook geen onafhankelijke, d. i. langs zuiver wetenschappelijken weg tot stand gekomen, nieuwe uitgave van den oordeelkundig vastgestelden tekst, zooals een Nestle die zou kunnen bezorgen. Wat wij ontvangen is een gemengde tekst, ontstaan door vergelijking van wat critici van naam, in den loop dezer eeuw, in hun N. T. graece meenden te moeten lezen.

Nestle drukt het ietwat anders uit, waardoor het werk minder onmogelijk en de daarbij gevolgde methode minder afkeurenswaardig kan schijnen. Hij zegt nl. dat aan zijn recensie ten grondslag liggen: de tekstuitgaven van Tischendorf, nl. diens VIIIa, en van Westcott-Hort; terwijl hij daarmede heeft verbonden die van Weymouth. „E lectionibus variantibus quae duobus placebat, in textum recepta est, altera in margine reposita.”

Dat klinkt niet kwaad. Ofschoon: men vindt de waarheid niet, in casu den vast te stellen tekst, bij meerderheid van stemmen, zelfs niet van zeer bekwame mannen. De methode doet weer denken aan het sedert lang verworpen tellen van getuigen.

Het geval wordt er niet beter op, als wij onmiddellijk na de aangehaalde woorden hooren, dat van af Handelingen B. Weiss mocht mede spreken. Hoe nu, als bij verschil soms twee tegenover twee kwamen te staan? Op die vraag: geen antwoord. Nog duisterder wordt het voor ons oog, zoodra wij ons herinneren dat Weymouth gaf, geen vrucht van eigen arbeid op de velden der variae lectiones in handschriften, vertalingen en bij oude schrijvers, maar „The Resultant Greek Testament,” dat is, naar hij zelf omschrijft: „the text in which the Majority of Modern Editors are agreed and containing the readings of Stephen (1550) [textus receptus in Engeland], Lachmann, Tregelles, Tischendorf, Lightfoot, Ellicott, Alford, Weiss, the Bâle edition (1880), Westcott-Hort and the Revision Committee”. Zoo kan Tischendorf den bijval oogsten van Tischendorf en straks Westcott-Hort dien van Westcott-Hort, om bij een volgende gelegenheid door zichzelf van invloed te worden beroofd; zoowel het een als het

ander door tusschenkomst van Weymouth, die bij deze gelegenheid meende vóór en bij gene tegen te moeten stemmen. Vrage: wat komt er op die wijze terecht van het gevoelen der meerderheid? En van een gewenschte zuiverheid der stemming, gesteld al dat het wenschelijk ware haar te houden?

Nestle stelde een regel, doch kon zich daaraan niet houden, omdat zijn drie getuigen, die bij voorkomend verschil door stemming de zaak zouden uitmaken, halfweg vier werden, en bovendien één van de drie met de overigen niet stond op dezelfde lijn en niet getuigde voor zichzelf maar als vertegenwoordiger eener meerderheid van elf getuigen, waaronder drie van de vier, die allen afzonderheid hun stem zouden uitbrengen.

In de praktijk werd de verwarring minder groot dan men bij toepassing van den vooropgezetten regel zou moeten vreezen, omdat Nestle een verstandig en der zake kundig man is. Hij gaf eenvoudig, naar zijn beste weten en kunnen, een gemengden tekst naar de meest geachte, in de laatste jaren oordeelkundig vastgestelde, en zorgde bovendien dat men een overzicht ontving van de belangrijkste afwijkingen bij anderen dan de juist gevolgde critici. Een en ander is niet te versmaden, integendeel hoog te waardeeren en zonder twijfel te verkiezen boven den bekenden receptus. Maar het geeft ons toch niet, wat wij in dezen tijd mochten verwachten, een oordeelkundig vastgestelden tekst, waarvan wij ten minste weten, wie voor de vaststelling verantwoordelijk is. Dat is niet het bijbelgenootschap te Stuttgart. Want dit droeg het werk op aan Dr. Nestle. Noch deze, want hij zag zich de handen gebonden door wat de tekstcritici van naam in den loop dezer eeuw hadden goed gevonden te doen drukken. Noch één van dezen, want geen hunner mocht doorloopend getuigen.

Wij kunnen dus nu niet aan Nestle verwijten dat hij lezingen opnam, die o. i. en misschien ook naar zijn oordeel verwerpelijk zijn, terwijl hij voorbijging waaraan hij met ons de voorkeur zou geven, indien hij zich vrij mocht bewegen. Daarentegen komt wel voor zijn rekening, dat wij in de tweede reeks aanteekeningen meermalen hoogst belangrijke variae lectiones missen, b. v. ἔγνω Mt. 11 : 27, en zoovele andere, inzonderheid aan oude vertalingen en schrijvers ontleende. Ook

dat hij den lezer elke aanraking onthoudt met wat geleerden tot herstel van den tekst hebben gegist, tenzij voor zoover dit — waartegen de meesten plegen te waken — een plaats in den door of namens hen gedrukten tekst mocht hebben gevonden. Toch geven niet weinig conjecturen meer licht dan nu als belangrijk aangestipte afwijkende lezingen.

Voor zijn rekening komt de nu en dan treffende onregelmatigheid in het laten drukken met vette letter en, waar het poezie geldt, in metrischen vorm, van al wat blijkbaar aanhaling is. Een uitstekende methode, door Tischendorf jammerlijk verwaarloosd. Maar dan ook zooveel mogelijk door te voeren! Er is niet één reden, waarom men b. v. gelijk Nestle doet, trouwens in aansluiting bij Westcott-Hort, den lofzang van Μαριάμ — lees Ἐλισάβετ — Luc. 1 : 46—55, als een gedicht in metrischen vorm en den onmiddellijk voorafgaanden van Elisabet, vs. 42ᵇ—45, in den vorm van gewoon proza zou laten drukken. Noch waarom men, om een tweede en derde voorbeeld te noemen, gelijk Nestle, zou verzuimen de woorden Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας, Luc. 1 : 5, aan te duiden als overgenomen uit den bekenden aanhef van een ouder Evangelie (zie Epiph. ad Haer. XXX : 13 en Theol. Tijdschr. 1893 : 397) en Judas 14ᵇ—15 als ontleend aan het daarbij genoemde boek Henoch (zie den Gizehtekst 1 : 9).

Het is braaf van Nestle, nu en dan zijn lezers de moeite te sparen van het vruchteloos zoeken in den Hebreeuwschen bijbel, omdat de aanhaling of toespeling alleen uit den tekst der LXX kan worden begrepen. Maar eenmaal daarmede begonnen, had hij, ter voorkoming van misverstand, zooveel mogelijk op dien weg moeten voortgaan. Waarom b. v. ter waarschuwing, bij Gen. 15 : 22, op den rand van Luc. 1 : 41 geschreven „LXX" en niets van dien aard bij de talrijke verwijzingen naar Oudtestamentische teksten in Hebreeen, terwijl hier de schrijver slag op slag onverstaanbaar is — men zie b. v. H. XI passim — indien men niet weet dat hij zijn kennis van het O. T. heeft uit de LXX?

Tegenover de geleerdheid van Tischendorf, Westcott-Hort en andere nieuweren, verdient lof de eenvoud van Nestle, die de Katholieke brieven laat staan, waar men ze sedert

eeuwen gewoon is te zoeken: achter de Paulinische. Desgelijks dat hij in die reeks, gelijk ieder haar nu eenmaal in het hoofd heeft, geen verwarring brengt door, met de genoemde vrienden der oudste handschriften — wel te onderscheiden van oudste getuigen — Hebreen te plaatsen tusschen 2 Thess. en 1 Tim. Maar wat nu te zeggen van zijn, door niets gerechtvaardigde handelwijze om de Katholieke brieven te doen drukken in deze volgorde: 1 en 2 Petr., 1, 2, 3 Joh. Hebreen, Jacobus, Judas?

Zoo blijft te vragen en te wenschen over, ook binnen de grenzen van den „tweeden stap", den toegejuichten, waardoor intusschen, maar dat was ook de bedoeling niet, noch de grootere uitgaven van Tischendorf en Westcott-Hort, zelfs niet die van Gebhardt en, gelijk wij eerlang zullen mogen vervolgen: van Baljon, zijn overbodig gemaakt; noch het Novum Testamentum graece der toekomst, waarin niet eenzijdig de uncialen naar de oogen gezien, noch oudere en betere lezingen, langs andere wegen ter onzer kennisse gebracht, in een hoek geschoven zijn, en het ingenium criticum der beste oordeelkundigen niet langer wordt achtergesteld bij domme en geleerde fouten van afschrijvers en vóór eeuwen werkzame „correctores."

W. C. v. M.

PRIJSVRAGEN.

Het Haagsche Genootschap tot verdediging van den Christelijken godsdienst verlangt vóór 15 Dec. 1899:

I. *Eene verhandeling over de geschiedenis en den invloed der Waalsche Gemeenten in Nederland.*

II. Een onderzoek: *Wat is er nationaal, wat internationaal in de Reformatie in Nederland?*

III. Vóór 15 Dec. 1900: *Eene naar de bronnen bewerkte geschiedenis van het Separatisme bij de Gereformeerden in Nederland in de* 17[e] *en* 18[e] *eeuw.*

De derde uitgaaf van Herzog, Realencyklopaedie, in 18 deelen à M. 10, bij J. C. Hinrichs te Leipzig, is gevorderd tot *Eutyches.*

Bl. 114 leze men 539 en 1893.
